Dogm.
578 m.

Krug

Krug's

Pisteologie.

Pisteologie,

oder

Glaube
Aberglaube und Unglaube

sowohl an sich

als

im Verhältnisse zu Staat und Kirche

betrachtet.

Vom

Professor Krug

in Leipzig.

Leipzig, 1825.

In der Baumgärtner'schen Buchhandlung.

42 D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seinem

hochverehrten Lehrer und Freunde

Herrn Generalsuperint. u. Prof.

D. Nitzsch

in Wittenberg

aus

inniger Achtung und Liebe

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Wie der Realismus und der Idealismus auf dem Gebiete des Wissens mit einander im Streite liegen, so kämpfen sie auch mit einander auf dem Gebiete des Glaubens. Und zwar ist hier der Kampf um so heftiger, je mehr Antheil an demselben nicht bloß der Kopf, sondern auch das Herz nimmt. Das menschliche Herz ist aber ein seltsames Ding, bald muthig, trotzig und hochfahrend, bald feige, verzagt und sich im Staube windend. Darum mischt sich auch so leicht Affekt und Leidenschaft in den Glaubenskampf,

und ebendadurch wird er endlos. Denn wo Affekt und Leidenschaft reden, schweigt die Vernunft, und wo diese schweigt, ist des Haders kein Ende.

Die erste Foderung, die man bei einer den Glauben betreffenden Untersuchung an sich selbst und Andre zu machen hat, ist daher diese: Ruhe und Besonnenheit! und die zweite, ohne welche auch die erste nicht erfüllbar ist: Entfernung alles bloß persönlichen und zeitlichen Interesses! — Der Verfasser hat beide Foderungen an sich gemacht, als er die Feder ansetzte, um diese Pistcologie zu schreiben. Möchten auch die Leser dasselbe thun! Nur so ist es möglich, sich gegenseitig zu verständigen.

Was aber den obigen Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus auf dem Gebiete des Glaubens betrifft, so ist derselbe folgendermaaßen zu verstehn.

Der Realismus — konsequent verfahrend — hält steif und fest an dem, was in Ansehung des Glaubens einmal gegeben ist, am Faktischen, Empirischen, Positiven. In der wissenschaftlichen Entwickelung und Ausbildung desselben kann er daher wohl viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit, dialektische Kunst, Sprach- und Geschichtkenntniß zeigen; aber bei dem allen geht er doch nie hinaus über jenes Gegebne, um sich die Frage vorzulegen: Wie bist du denn eigentlich dazu gekommen und was berechtigt dich, es nicht nur selbst zum eigenen Gebrauche anzunehmen, sondern auch Andern zu ihrem Gebrauche zu empfehlen, ja wohl gar aufzudringen?

Der Idealismus hingegen — eben so konsequent verfahrend — bildet sich seinen Glauben selbst nach Ideen der reinen Vernunft und setzt sich entweder über alles Gegebne kühn hinweg, so daß er jede po-

sitive Glaubensform als unstatthaft verwirft, oder, wenn er dieß wegen gewisser Lebensverhältnisse nicht rathsam findet, so deutelt er so lange am Gegebnen, bis er es zu sich heran sublimirt hat, wobei es denn eben so, wie bei der Sublimazion des Quecksilbers, zu geschehen pflegt, daß das Gegebne meist verflüchtigt wird und nur ein Weniges als caput mortuum übrig bleibt.

Man bezeichnet diese beiden, einander schnurstracks entgegenstehenden, Denk- und Verfahrungsarten gewöhnlich mit den Namen der Orthodoxie oder Paläologie, und der Heterodoxie oder Neologie, weil die realistische Ansicht und Behandlungsweise des Glaubens eben das, was seit langer Zeit in einer gewissen Sphäre (der Kirche und oft auch in dem von der Kirche beherrschten Staate) als wahrer Glaube galt und gehandhabt wurde, zu

vertheidigen sucht, die idealistische hingegen davon abweicht und etwas Andres zum Glauben darbietet, was in jener Sphäre als neu und falsch verdammt wird.

Es ist daher von selbst klar, daß diese beiden Denk- und Verfahrungsarten nie sich vereinbaren können, wenn auch zuweilen einzele Anhänger derselben in Ansehung einzeler Glaubenssätze oder Dogmen ihre Rollen vertauschen, so daß sie vielleicht das früher als falsch Verdammte später als wahr verfechten. Das ändert aber nichts im Wesen der Sache. Die Denk- und Verfahrungsart bleibt vielmehr immer dieselbe.

Sollt' es denn aber gar nicht möglich sein, sich in irgend einer dritten Ansicht und Behandlungsweise des Glaubens zu vereinigen, welche einerseit das Gegebne oder Positive nicht bloß schonte oder duldete, sondern auch achtete und benutzte,

anderseit aber den ewigen Ideen der Vernunft ihr Recht gleichfalls widerfahren ließe? Denn diese Ideen lassen sich doch nun einmal nicht mehr zurückweisen, vielweniger unterdrücken, man müsste denn etwa die gesammte Philosophie und mit der Philosophie die Vernunft selbst proskribiren. Die Philosophie kann nämlich als Vernunftwissenschaft im eminenten Sinne gar nicht anders verfahren, als daß sie jene Ideen zu einem recht klaren, deutlichen, lebendigen Bewusstsein im menschlichen Geiste bringt und ihnen dadurch ihre ewige Gültigkeit zusichert. Sie muß daher, wie sie ein Vernunftrecht vom Positivrechte unterscheidet und jenes als die Richtschnur von diesem (als Normalrecht) betrachtet, ebenso eine Vernunftmoral und eine Vernunftreligion von der Positivmoral und der Positivreligion unterscheiden und jene als Normen von

diesen betrachten. Wollte sie dieß nicht thun, wollte sie nicht das Razionale als das Normale vom Positiven, sondern umgekehrt das Positive als das Normale vom Razionalen betrachten, so würde sie sich selbst vernichten; sie würde aufhören Vernunftwissenschaft zu sein. Und das kann weder der Wissenschaft selbst noch deren Pflegern zugemuthet werden.

Wohl aber kann man ihnen zumuthen, daß sie eine Ausgleichung oder Aussöhnung zwischen jenen beiden entgegengesetzten Denk- und Verfahrungsarten mittels einer dritten versuchen, die man etwa synthetisch (was etwas ganz andres heißt als synkretistisch) nennen könnte. Denn wenn auf der einen Seite die Gesellschaft (die bürgerliche sowohl als die kirchliche) das positive Element des Glaubens nicht fallen lassen kann, ohne sich selbst zu zerstören, auf der andern Seite aber auch die Wis-

schaft (sie heiße übrigens Theologie oder Philosophie, da es im Grunde doch nur Eine giebt) das razionale Element desselben nicht aufgeben kann, ohne sich gleichfalls zu vernichten: so wird es eben auch eine nothwendige Aufgabe der Wissenschaft sein, ihr Interesse mit dem der Gesellschaft, die einmal besteht und mit Recht immer fortbestehen will, in Einklang zu bringen. Ein Versuch dieser Art soll gegenwärtige Pisteologie sein. Ob er gelungen, mögen Andre beurtheilen.

Nur verschone man den Verfasser und die ihm etwa gleich Gesinnten mit dem Vorwurfe des Vernunftstolzes, der neuerlich wieder so laut erhoben worden, sogar von solchen, die selbst früher die Rechte der Vernunft trefflich geltend machten, jetzt aber sich schier geberden wie Ueberläufer, die auch auf die Partei zu schmähen pflegen, so sie verlassen haben. Allein jener Vorwurf ist so sehr unter der menschlichen Würde, die ja einzig und allein auf dem gottähnlichen Vorzuge der

Vernünftigkeit vor der Thierheit beruht, daß er eigentlich gar keiner Beachtung werth ist. Weit eher könnte man, wenn man rekriminiren wollte, die, welche solchen Vorwurf machen, wo nicht des Vernunfthasses, so doch des Glaubensstolzes und noch mancher andrer Art des Stolzes oder vielmehr des Hochmuths beschuldigen. Denn sie trotzen und pochen so auf ihren Glauben, daß man eher alles andre, als christliche Demuth und Bescheidenheit, bei ihnen suchen sollte.

Man kann sich aber in der That nicht genug wundern, daß es noch jetzt, nachdem die protestantische Kirche schon ihr drittes Jubelfest gefeiert, Protestanten und sogar protestantische Kirchenlehrer giebt, welche nicht wissen oder nicht zu wissen scheinen, daß ihre Kirche einzig und allein dem Prinzipe der Vernünftigkeit oder, was ebensoviel heißt, der Gewissensfreiheit ihren Ursprung verdankt. Denn was ist diese Freiheit anders, als das Recht einer vernünftigen Prüfung und einer dadurch ge-

wonnenen selbständigen Ueberzeugung in Glaubenssachen. Wer solche Prüfung und Ueberzeugung nicht vertragen kann, wer an der daraus vielleicht hervorgehenden Verschiedenheit der Ansichten und Meinungen Anstoß nimmt, wer lieber eine feststehende Glaubensnorm von außen haben will, wer ohne eine solche Norm nicht glaubt selig werden zu können — der verlasse doch lieber unsre Kirche und folge den Stollbergen, den Hallern und Konsorten dahin, wo man schon längst eine alleinseligmachende Norm fertig hat! Die protestantische Kirche verliert wahrlich nichts an solchen Gliedern; denn sie sind im Grunde ihres Herzens schon völlige Römlinge, wie sehr auch ihr Mund das Gegentheil versichre. — Doch man muß in Bezug auf solche Protestanten mit dem Erlöser beten: „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen „nicht, was sie thun!“ —

Leipzig, den 6. Mai 1825.

Der Verfasser.

Pisteologie,

oder

Glaube,
Aberglaube und Unglaube,

sowohl an sich

als im Verhältnisse zu Staat und Kirche

betrachtet.

Opinionum commenta delet dies,
rationis judicia confirmat.

Cic.

Einleitung.

Glaube, Aberglaube und Unglaube! — drei so inhaltschwere Worte, daß sie fast alles umschließen, was die Menschheit in ihren innersten Tiefen bewegt, was sie adeln und zum Himmel emporheben, aber auch entwürdigen und in den Abgrund des Verderbens stürzen kann. Ja es bezeichnen jene Worte das Heiligste und das Unheiligste, das Ehrwürdigste und das Lächerlichste, das Erhabenste und das Verworfenste, nicht nur im Kreise des menschlichen Vorstellens, sondern auch in dem des menschlichen Handelns. Denn dieses ist immer durch jenes bedingt, so daß es vielleicht keine einzige Vorstellung im Gebiete des Glaubens giebt, die nicht irgend einmal eine gute oder böse That

ins Dasein gerufen hätte. Man nehme z. B. die Vorstellungen von Göttern, Engeln, Teufeln, Gespenstern, Hexen, Kobolden, oder die Vorstellungen von Wundern, Weißagungen, Offenbarungen, Opfern und andern heiligen Gebräuchen, und sehe einmal zu, was für Handlungen durch diese Vorstellungen im Laufe der Zeiten veranlasst worden! Gewiß, man wird erstaunen über die ungeheure Masse von Thatsachen, die aus dieser Quelle hervorgegangen.

Wollte man daher eine Geschichte des Glaubens überhaupt schreiben, die denn natürlich auch eine Geschichte des Aberglaubens und des Unglaubens sein müsste, so würde sie mit der Geschichte der Menschheit selbst beinahe gleichlaufen. Eine solche Geschichte müsste allerdings höchst anziehend und lehrreich sein; wer sie aber schreiben wollte, müsste nicht bloß alle Spuren des Glaubens, des Aberglaubens und des Unglaubens in den Urkunden und Denkmalen der Menschengeschichte mit durchdringendem Forscherblicke verfolgen, sondern auch

mit demselben Blicke die Wurzeln des Glaubens in den Tiefen des Menschengeistes und die Quellen der mannichfaltigen Verirrungen aufsuchen, denen eben dieser Geist auf dem Gebiete des Glaubens hingegeben sein kann. Und zwar müßte dieses Geschäft jenem vorausgehn, mithin eigentlich das erste sein. Denn ohne Kenntniß der ursprünglichen Bedingungen des Glaubens und seiner Ab- oder Ausartungen würd' es gar nicht möglich sein, aus der Menschengeschichte diejenigen Erscheinungen herauszuheben, zu würdigen und in ihrem natürlichen Zusammenhange darzustellen, welche sich auf Glauben, Aberglauben und Unglauben beziehn.

Nun ist aber leicht zu begreifen, daß das Geschäft, welches wir so eben als das erste bezeichneten, auch das schwierigere sei. Denn die Tiefen des menschlichen Geistes sind wie ein dunkles unterirdisches Labyrinth, in welchem man sich ohne den Faden der Ariadne kaum zurechtfinden kann. Wo ist aber dieser Faden, wo die Ariadne, die uns ihn reichen könnte?

Mögt ihr zu dieser Ariadne die Vernunft oder die Offenbarung erwählen, so müsst ihr immer erst fragen, welches die rechte Vernunft oder die rechte Offenbarung sei. Denn es hat deren auch falsche, unechte gegeben, die als Führerinnen gebraucht den Geführten nur noch mehr in den Irrgängen des Labyrinthes verstrickten. Ja es ist sogar zweifelnd gefragt worden, ob man überhaupt der Vernunft oder der Offenbarung trauen dürfe.

Darum haben denn auch bis jetzt weder die Theologen, die gleichsam auf dem Gebiete des Glaubens wohnen und also auch recht vertraut mit dem Glauben sein sollten, noch die Philosophen, die bald sich neben den Theologen auf ebendemselben Gebiete anbauen, bald aber auch als Gegenfüßler von jenen dieses Gebiet unterminiren wollten, sich über das Wesen des Glaubens, so wie über dessen mögliche Ab- oder Ausartungen vereinigen können. Ebendaher geschah' es häufig, daß, was der Eine als seinen Glauben geltend machen wollte,

der Andre für bloßen Aberglauben erklärte, wogegen dieser wieder von jenem des Unglaubens bezüchtigt wurde. Ja es traten in dieser Beziehung ganze Völker oder andre gesellschaftliche Ganze mit einander in Kampf. Sie nannten sich selbst Gläubige, ihre Gegner aber Ungläubige, während beide Theile einem etwas höher gestellten Beobachter vielleicht nur als Abergläubige verschiednen Gepräges erschienen.

Dieser Glaubenskampf blieb aber nicht bloß bei Worten stehn; er ging sogar in Thaten über, und oft in sehr gewaltsame. Man wollte mit Feuer und Schwert, als den handgreiflichsten Beweisen, seinen Glauben geltend machen und verbreiten; man führte Krieg, um Andre rechtgläubig und, wie man hinzusetzte, auch selig zu machen. Freilich ein höchst ungerechtes, ja widersinniges Beginnen. Denn man verrieth ebendadurch, daß es mit dem eignen Glauben gar schwach und erbärmlich bestellt war, weil er nicht Kraft genug hatte, durch sich selbst zu gelten und Beifall zu gewinnen.

Es beweist jedoch jenes allgemeine Streben, seinen Glauben auf jede, wenn auch ungerechte und widersinnige, Weise geltend zu machen und zu verbreiten, daß der Mensch einen natürlichen Hang zum Glauben, gleichsam einen Glaubenstrieb hat, daß er den Glauben als etwas höchst Wichtiges, Heilsames und Nothwendiges betrachtet, und daß insonderheit jene größeren Menschenvereine, welche Staat und Kirche heißen, in dem Glauben ihren letzten Stützpunkt suchen, ohne welchen sie gar nicht bestehen könnten.

Bei so bewandten Umständen dürft' es nicht unzweckmäßig sein, folgende Fragen von neuem in Untersuchung zu ziehn: Was heißt eigentlich Glauben? Wodurch unterscheidet es sich vom Wissen, Meinen, Wähnen, Ahnen, überhaupt von andern Arten des Fürwahrhaltens? Welche Gränzen sind ihm also auf dem unermesslichen Gebiete menschlicher Vorstellungen und Erkenntnisse anzuweisen? Giebt es auch mehre Glaubensarten, und wenn es der-

gleichen giebt, welche und wie viele? Giebt es ferner gewisse Ab= oder Ausartungen des Glaubens, und wie verhalten sich dieselben zum Glauben selbst? Endlich, wie verhalten sich alle diese Arten und Abarten des Glaubens zu den größeren Menschenvereinen, Staat und Kirche genannt, und was haben diese zu thun, um den Glauben — den echten, versteht sich — gegen den Aberglauben sowohl als gegen den Unglauben zu schützen, damit sie nicht mit dem Glauben ihren inneren Halt verlieren?

Den Inbegriff dieser und aller damit in Verbindung stehenden Untersuchungen wollen wir kurzweg P i s t e o l o g i e nennen. Zwar könnten wir dafür auch wohl G l a u b e n s l e h r e sagen. Aber leider hat dieses deutsche Wort durch den Sprachgebrauch schon eine andre Bedeutung erhalten, indem man darunter eine (mehr oder weniger wissenschaftliche) Darstellung bestimmter Glaubenswahrheiten, insonderheit der christlichen, versteht. Unsre Pisteologie soll aber ihrer G r u n d l a g e nach eine

philosophische Theorie des Glaubens überhaupt sein. Wir werden freilich dabei auch zuweilen kleine Ausläufe auf das Gebiet der Theologie machen und besonders Rücksicht nehmen auf die hier unlängst mit so großer Heftigkeit angeregte Streitfrage über jene theologischen Ansichten, welche man Rationalismus und Supernaturalismus zu nennen beliebt hat, weil, wieferne sie sich ausschließlich gestalten wollen, die eine die bloße Vernunft, die andre die bloße Offenbarung als eine übernatürliche Erkenntnißquelle, zur Führerin nimmt. Denn wenn uns nicht alles trügt, so ist diese Streitfrage nur mittels einer gründlichen Theorie des Glaubens nach allen seinen Beziehungen zu entscheiden. Allein in Streitigkeiten über besondre Glaubensartikel werden wir uns auf keine Weise einlassen, weil dabei wenig Segen zu hoffen.

Noch weniger aber ist unsre Absicht, Proselyten zu machen. Denn wiewohl wir gern unsre Ueberzeugungen mittheilen und uns freuen,

wenn uns Andre ihre Zustimmnng geben, so verabscheuen wir doch nichts mehr, als wenn diese Zustimmung hinterlistig erschlichen oder gewaltsam erpresst werden soll. Wir haben zur Unterstützung dessen, was wir für wahr und gut halten, durchaus nichts anders als Gründe zu bieten, und lassen gern jeden seines Glaubens leben und sich sogar, wenn er will, an bloßen Hirngespinnsten ergötzen, wofern ihn unsre Gründe nicht zu überzeugen vermögen. Und somit gehen wir ohne Weiteres zur Sache.

Erster Abschnitt.

Die Wahrheit.

Wer etwas glaubt, hält das, was er glaubt, unstreitig für wahr, das Gegentheil für falsch, gesetzt auch, daß Andre gerade dieses Gegentheil für wahr hielten, mithin einen andern und jenem entgegengesetzten Glauben hätten. So hält der gläubige Muselmann alles für wahr, was Muhammed als ein angeblich göttlicher Gesandter gelehrt hat; wir Christen aber halten entweder alles dieses oder doch einen Theil desselben, und namentlich den, welcher sich auf die göttliche Sendung jenes berühmten Religionsstifters bezieht, für falsch. Das Glauben muß daher entweder dem Fürwahrhalten überhaupt oder wenigstens einer gewissen Art desselben gleich sein.

Dieser Umstand nöthigt uns aber, uns vor allen Dingen eine Frage vorzulegen und deren Beantwortung zu versuchen, nämlich die von Alters her berühmte:

Was ist wahr?

oder

Was ist die Wahrheit selbst?

Und da es Leute gegeben, die an der Wahrheit ganz und gar verzweifelten — sogenannte Skeptiker — Leute, die da meinten, alles, was der Mensch für wahr halte, habe nur den Schein der Wahrheit, welchen Schein auch der Irrthum annehmen könne; die ebendarum weiter meinten, der menschliche Geist vermöge gar nicht, die Wahrheit zu erkennen, wenigstens hab' er kein sicheres Merkmal (criterium), sie von der Falschheit oder dem Irrthume zu unterscheiden: so werden wir vor allen Dingen suchen müssen, uns auch hierüber eine möglichst befriedigende Rechenschaft zu geben, damit uns nicht der Zweifel gleich beim Anfang unsrer Untersuchung gleichsam den Paß verrenne. Denn was in aller Welt könnt' uns eine Untersuchung über den Glauben als eine

besondre Art des Fürwahrhaltens helfen, was irgend für ein fruchtbares Ergebniß könnten wir davon erwarten, wenn es so schlecht mit dem Menschengeiste bestellt wäre, daß er Wahrheit von Irrthum gar nicht zu unterscheiden vermöchte?

Nun werden aber wohl alle unsre Leser, selbst jene zweifelnden, darin mit uns einstimmen, daß wir im Leben selbst diesen Unterschied thatsachlich anerkennen, ja daß wir oft Wahrheit und Irrthum auf den ersten Blick unterscheiden. Wenn ein Mensch das Unglück gehabt hätte, in der Nacht zu erblinden, und er nun des Morgens, nachdem die Sonne längst über den Horizont emporgestiegen, urtheilte, es sei noch immer Nacht, so würden alle Sehende mit einem Munde zu ihm sagen: „Das ist nicht wahr; „du irrest dich; es ist schon heller Tag.“ — Vergebens würd' er sich darauf berufen, daß er nichts sehe, daß es um ihn her ganz dunkel sei. Man würde vielleicht nicht sogleich die Blindheit dieses Menschen als Ursache seines Irrthums anerkennen; aber den Irrthum selbst, in welchem er sich befände, würde jedermann

anerkennen und also auch denselben von der entgegengesetzten Wahrheit unterscheiden. Eben dieß würde der Fall sein, wenn jemand plötzlich in Wahnsinn versunken wäre und nun behauptete, sein Körper sei von Glas und durchsichtig wie Glas, oder zwei mal zwei sei nicht vier, sondern fünf, oder ein Kreis sei nicht rund, sondern eckig. Jedermann würde, wo nicht sagen, so doch denken, der Mensch müsse den Verstand verloren haben.

Hieraus erhellet sogleich, daß wir Wahrheit und Irrthum auf den Kreis unsrer Vorstellungen beziehn, daß wir uns also selbst als vorstellende und durch unsre Vorstellungen erkennende Wesen betrachten. Dieß wird sogar der hartnäckigste Zweifler zugeben müssen. Denn er ist sich so gut wie wir gewisser Vorstellungen bewusst; er würde folglich geradezu sein ganzes Bewusstsein verleugnen müssen, wenn er das Dasein gewisser Vorstellungen in sich selbst ableugnen wollte. Sein Leugnen würd' ihn jedoch auf der Stelle Lügen strafen. Denn es würde eben das Dasein gewisser Vorstellungen in ihm verrathen. Er thut

dieß aber auch nicht, sondern er sagt nur, daß er nicht wisse, ob diese Vorstellungen wahr seien, und darum könne auch die Erkenntniß, die aus lauter solchen Vorstellungen bestehe, nicht auf Wahrheit Anspruch machen. Wenigstens lasse sich dieser Anspruch auf keine Weise rechtfertigen.

Allein wir betrachten uns nicht bloß als vorstellende und erkennende, sondern auch als strebende und handelnde Wesen. Und auch dieß wird jener Zweifler zugeben müssen. Denn er strebt selbst im Leben nach vielerlei Dingen und handelt täglich und stündlich in Folge dieser Bestrebungen. Ja er wird zugeben müssen, daß er sich dabei nach gewissen Vorstellungen richte, und zwar mit einer solchen Sicherheit, als besäß' er in, mit und durch jene Vorstellungen eine wirkliche und wahrhaftige Erkenntniß von den meisten Gegenständen seines Strebens und Handelns. Sein Thun und Lassen hat daher im Ganzen dasselbe Gepräge, wie das unsrige. Oder nimmt er nicht, wie wir andern, Speise und Trank zu sich, hält sie also, gleich uns, für wohlgeeignete Mittel zur Stillung seines

Hun=

Hungers und Durstes? Hütet er sich nicht ebenfalls vor Feuer und Wasser, wenn sie sein Leben bedrohen? Stürzt er sich etwa in einen Abgrund oder in den Rachen eines Löwen, wenn er noch Lust zu leben hat? Oder rennt er blindlings gegen Thüren und Wände, wenn sein Verstand noch gesund ist? Zählt, rechnet, misset er nicht, wie Andre, wenn er überhaupt zählen, rechnen und messen kann? Und befolgt er nicht überall, selbst im Denken und Urtheilen, bei aller Verschiedenheit im Einzeln oder Besondern, doch gewisse allgemeine Regeln, nach denen sich auch Andre richten? — Mit einem Worte, trotz seinem Zweifel in der Theorie oder Spekulazion ist doch seine Praxis so beschaffen, daß man annehmen muß, er halte nicht alle menschliche Vorstellungen und Erkenntnisse für falsch, er unterscheide vielmehr thatsächlich in denselben Wahrheit und Irrthum von einander, und ziehe jene diesem vor.

Es läßt sich überhaupt ein vorstellendes und erkennendes Wesen, dessen Vorstellungen und Erkenntnisse durch und durch falsch sein sollten, kaum denken; sie würden sich dann ge-

genseitig vernichten, so daß es eigentlich gar nichts vorstellte und erkennte. Vielweniger aber läßt sich beweisen, daß alle menschliche Vorstellungen und Erkenntnisse falsch oder irrig seien. Denn einmal würde ja dieser Beweis selbst, wenn er gültig sein sollte, etwas Wahres voraussetzen müssen, um ihn nur überhaupt führen zu können. Wollte man ihn a priori aus einem allgemeinen Grundsatze führen, so müßte wenigstens dieses Prinzip als wahr angenommen werden. Oder wollte man ihn a posteriori durch eine bloße Indukzion führen, so würd' es theils nicht möglich sein, alle menschliche Vorstellungen und Erkenntnisse aufzuzählen, um von jeder die Falschheit nachzuweisen, mithin die Indukzion sehr unvollständig bleiben; theils aber wär' es auch ein ganz widersinniges Beginnen, die Falschheit jener Vorstellungen und Erkenntnisse nachweisen zu wollen, ohne selbst im Besitze irgend einer wahren Vorstellung und Erkenntniß zu sein, um sich derselben als eines Prüfsteins für die übrigen zu bedienen.

Was aber den Widerstreit menschlicher

Vorstellungen und Erkenntnisse betrifft — worauf sich die Skeptiker aller Zeiten mit so großem Nachdrucke und so großer Zuversicht berufen haben, um daraus die Ungewissheit und Trüglichkeit aller menschlichen Vorstellungen und Erkenntnisse abzuleiten — so begehen sie dabei offenbar einen gewaltigen Sprung im Schließen; sie beweisen zu viel, also nichts. Es folgt aus jenem Widerstreite nur, daß unter den menschlichen Vorstellungen und Erkenntnissen sich gar manches Falsche befinden mag. Denn das Wahre kann sich nicht selbst widerstreiten; nur das Falsche widerstreitet entweder dem Wahren oder auch einem andern Falschen. So widerstreitet in der Astronomie das falsche Weltsystem des Ptolemäus sowohl dem nicht minder falschen des Tycho de Brahe, als dem wahren des Kopernikus. Und eben so widerstreiten in der Geometrie die falschen Sätze, daß alle Linien gerade und alle Winkel rechte seien, sowohl den nicht minder falschen, daß alle Linien krumme und alle Winkel schiefe seien, als den wahren, daß einige Linien gerade und einige Winkel rechte seien.

Der Mensch ist nun einmal ein endliches, in jeder Hinsicht beschränktes Wesen — beschränkt in seiner geistigen wie in seiner körperlichen Thätigkeit. Er kann daher von der Unwissenheit, in der er sich natürlicher und nothwendiger Weise befindet, nicht augenblicklich zur vollen, reinen und wahren Erkenntniß übergehn. Er muß durch den Irrthum hindurch; darum ist er, während sich seine Erkenntnißkraft entwickelt und ausbildet, tausend Fehlgriffen und Täuschungen preisgegeben. Wer wollte aber deswegen behaupten, daß sich diese Fehlgriffe und Täuschungen gar nicht vermeiden ließen, daß alles Nachdenken, alle Aufmerksamkeit, alle Vorsicht und Besonnenheit im Urtheilen, ja alle gemeinsame Anstrengung der ausgezeichnetsten und geübtesten Denker Jahrtausende hindurch vergeblich sein und bleiben werde? Wer wollte, mit einem Worte, so thörig sein, an der Wahrheit zu verzweifeln, ungeachtet die Liebe zur Wahrheit jedem nicht ganz verdorbnen Menschenherzen so natürlich ist, daß es immerfort nach Erweiterung und Vervollkommung seiner Erkenntniß streben muß, daß es, allen bishe-

rigen Fehlgriffen und Täuschungen zum Trotze, nach dem Wahren eine eben so unüberwindliche Sehnsucht fühlt, als nach dem Guten und Schönen?

Nein, sagt der forschende Wahrheitsfreund zu sich selbst, wie steil und dornig auch der Weg zum Tempel der Wahrheit sein, wie sehr sich auch die Göttin in's Innerste ihres Heiligthums zurückgezogen haben möge: es muß doch möglich sein, bis zu jenem Tempel emporzuklimmen; es muß doch Mittel geben, auch bis ins Innerste desselben einzudringen, um die Göttin von Angesicht, wenn auch vielleicht noch mit einem leichten Schleier verhüllt, zu schauen!

Wenn wir aber auch annehmen müssen, daß die Wahrheit dem redlichen Forscher zugänglich sei — auf das Mehr oder Weniger nach dem Maaße der besondern Kraft kommt es hier nicht weiter an — so bleibt doch immer noch die oben angedeutete Vorfrage übrig, was die Wahrheit selbst sei. Hierauf giebt es nun drei Antworten:

1. Wahrheit ist Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen untereinander.

2. Wahrheit ist Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit ihren Gegenständen.

3. Wahrheit ist Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den göttlichen Ideen oder — was auf Eins hinausläuft — mit dem Absoluten.

Wir wollen jede dieser Antworten besonders erwägen, und zwar in umgekehrter Ordnung, weil wir so am leichtesten zum Ziele zu gelangen hoffen.

Soll die Wahrheit Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den göttlichen Ideen sein, so werden wir nicht nur überhaupt ein göttliches Wesen mit gewissen Ideen setzen müssen — worüber dann vor allen Dingen eine Rechtfertigung nöthig wäre, da sich so etwas keineswegs von selbst versteht — sondern wir werden uns auch erst der göttlichen Ideen bemächtigen müssen, um unsre eignen Vorstellungen mit jenen vergleichen und an denselben prüfen zu können. Wie ist aber jene Bemächtigung möglich? — Auf diese bedenkliche Frage sind dann freilich Manche schnell mit der Ant-

wort bei der Hand: Durch Offenbarung. Allein da kommt uns sogleich wieder der Zweifler mit einer Menge von Fragen entgegen: „Woher weißt Du, daß Gott seine Ideen offenbart habe? Wo find' ich diese Offenbarung? In der Vernunft? Oder in der Natur? Oder in der Geschichte? Oder in Büchern? Und wenn in Büchern, welches enthält die echte Offenbarung? Der Schuking? „Oder der Vedam? Oder der Zendavesta? „Oder der Koran? Oder die christliche Bibel? „Denn alle diese Bücher wurden und werden „zum Theil noch von vielen und großen Völkern als göttliche Schriften verehrt. Wenn „aber die letztere den Vorzug verdient, welches ist die rechte Auslegung derselben? Die „griechisch-katholische? Oder die römisch-katholische? Oder die lutherische? Oder die kalvinische? u. s. w." — Bevor wir uns über die Beantwortung aller dieser Fragen vereinigen, möchte wohl unsre ganze Lebenszeit, ja vielleicht noch manches Jahrtausend verschwinden, und die göttlichen Ideen selbst möchten wohl auf diesem Wege nie zu unsrer Kunde gelangen.

Freilich dürft' es Manchem am kürzesten und also auch am vernünftigsten scheinen, die göttlichen Ideen in der menschlichen Vernunft zu suchen, indem man etwan annähme, diese Vernunft stamme selbst von der göttlichen als der Urvernunft, und die Ideen der menschlichen Vernunft seien ebendarum Abbilder von den Ideen der göttlichen Vernunft als Urbildern. Allein da kommen uns wieder Andre entgegen, sagend, daß es mit der menschlichen Vernunft nichts sei, sintemal dieselbe ganz und gar verdorben, und daher so blind oder taub sei, daß sie die göttlichen Ideen nicht mehr vernehme. Wir werden daher, wenn wir auch einstweilen zugäben, daß unsre Vorstellungen wahr sein müßten, woferne sie mit den göttlichen Ideen einstimmten, doch vor der Hand auf diesen Probirstein der Wahrheit verzichten müssen, da wir noch gar kein Mittel absehn, uns der göttlichen Ideen zu versichern; man müßte denn etwan annehmen, daß diese Ideen in den Gegenständen unsrer Vorstellungen gleichsam abgedrückt oder ausgeprägt wären. Dann müßten wir aber erst diese Gegenstände näher ins Auge

fassen, und dieß führte uns ganz natürlich zur zweiten der obigen drei Antworten.

Soll nun aber die Wahrheit Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den Gegenständen sein, so verwickeln wir uns in noch weit größere Schwierigkeiten, als wenn wir die Wahrheit in der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den göttlichen Ideen suchen. Denn diese Ideen, so weit sie auch sonst über unsre Vorstellungen erhaben sein möchten, müßten doch auch eine Art von Vorstellungen sein und insofern eine gewisse Analogie mit den unsrigen haben, so daß sich eine Vergleichung und eine Uebereinstimmung beider an und für sich wohl denken ließe. Aber die Gegenstände unsrer Vorstellungen können doch nicht selbst wieder für bloße Vorstellungen gehalten werden; sonst hätten wir nur Vorstellungen von Vorstellungen, aber nicht von Dingen, die eben erst dadurch, daß wir sie vorstellen, zu unsrem Bewußtsein gelangen sollen. Sobald wir daher einen Unterschied machen zwischen unsern Vorstellungen und deren Gegenständen, so müssen wir auch zugeben, daß diese Gegenstände etwas Andres

seien als jene Vorstellungen, daß beide von einander verschieden seien. Wie wollen wir es nun aber anfangen, die Gegenstände mit den Vorstellungen zu vergleichen, um zu bestimmen, ob beide mit einander einstimmen oder nicht, ob die Einen gerade das, nicht mehr und nicht weniger, und auch nichts anders vorstellen, als die Andern sind? Da müßten wir ja aus unsern Vorstellungen ganz und gar herausgehn und die Dinge völlig unabhängig von denselben oder, wie man's nennt, an sich betrachten können. Vermögen wir denn aber das? Und ist nicht alles Betrachten eben auch ein Vorstellen? — Die angebliche Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den Gegenständen derselben wird also doch am Ende, d. h. wenn wir sie auf ihren eigenthümlichen Gehalt und richtigen Ausdruck zurückführen, nichts anders sein, als Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen unter einander.

So kämen wir denn durch die bloße Zergliederung der beiden letzten Antworten auf die erste zurück. Aber da kommen uns auch gleich wieder jene Zweifler, die vielleicht der eben angestellten Zergliederung beifällig zusahen, entge-

gen, sagend, daß die Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander nichts weniger als deren Wahrheit verbürge. Die Vorstellung der Erde als eines Tellers und die Vorstellung des Erdschattens im Monde stimmen wohl zusammen; denn wir sehen diesen Schatten immer abgerundet, wie einen Teller. Und dennoch ist jene Vorstellung nach dem einstimmigen Zeugnisse aller heutigen Astronomen und Geographen falsch. Allein wir sprechen auch nicht von einer theilweisen Uebereinstimmung dieser und jener Vorstellung, sondern von einer durchgängigen Uebereinstimmung aller Vorstellungen, von einer absoluten Harmonie derselben. Und da finden wir denn, daß die Vorstellung des runden Erdschattens im Monde zu allen Zeiten und unter allen Umständen, also bei jeder möglichen Richtung oder Stellung der Erde, gegen den Mond und des Mondes gegen die Erde nur mit der Vorstellung der Erde als einer Kugel übereinstimmt. Aber auch diese Vorstellung wird wieder etwas beschränkt oder näher bestimmt werden müssen, wenn sie mit allen übrigen Vorstellungen, die

sich auf die Erde beziehn, zusammenstimmen soll. Denn da wir nicht nur Berge und Thäler auf der Erdoberfläche wahrnehmen, sondern bei genauern Wahrnehmungen, die man Beobachtungen und Messungen nennt, auf die Vorstellung von ungleichen Halbmessern der Erde und ungleichen Pendelschwingungen auf verschiednen Punkten der Erde geführt werden: so wird, wenn wir alle diese Vorstellungen mit einander vergleichen, eine durchgängige Einstimmung derselben nur dann herauskommen, wenn wir uns die Erde als einen rauhen kugelartigen Körper vorstellen, der nach den Polen hin etwas eingedrückt ist. Diese Vorstellung werden wir demnach für die wahre halten, und zwar um so mehr, wenn sich etwa bei immer weiter fortgesetzten Vergleichungen finden sollte, daß sie auch mit den Vorstellungen von andern Weltkörpern wohl zusammenstimme. Was jene Körper an sich (ganz unabhängig von dieser unsrer Vorstellungsweise) seien; das kann uns in der That völlig gleichgültig sein. Uns genügt zu wissen, was sie für uns (die gesammte Menschheit) seien. Und wollte sich ja

damit jemand nicht begnügen, nun, so mag er zusehn, wie er mehr von ihnen erfahre. Wir gestehn sehr gern, daß wir ihm dazu nicht behülflich sein können.

Wir halten demnach die Wahrheit für nichts anders, als die durchgängige Einstimmung menschlicher Vorstellungen überhaupt (d. h. in allen Beziehungen, unter allen örtlichen, zeitlichen und andern Umständen und Verhältnissen); und wir suchen ebendarin ein Merkmal (criterium) der Wahrheit einer jeden gegebnen Vorstellung, also auch einer jeden gegebnen Erkenntniß (Urtheils, Satzes, Lehre u. s. w., die immer aus gewissen Vorstellungen bestehn), wenn wir bei angestellter Vergleichung finden, daß die gegebne Vorstellung oder Erkenntniß mit allen übrigen in unser Bewußtsein fallenden wohl zusammenstimme. Wir nennen dann sie selbst wahr, ihr Gegentheil falsch oder irrig. Und es bestätigt sich diese unsre Ansicht von der Wahrheit auch dadurch, daß alles, was die Menschen prüfen, forschen, untersuchen, erläutern, darthun, beweisen oder bewahrheiten nennen, am Ende nichts anders

ist, als ein Vergleichen oder Zusammenhalten ihrer Vorstellungen, um sich der durchgängigen Einstimmung derselben möglichst bewusst zu werden; ja daß selbst alles Streiten über gewisse Urtheile oder Sätze keinen andern Zweck hat, als eben diesen, und daher augenblicklich aufhört, sobald man diesen Zweck erreicht hat, woferne man nicht vielleicht am Streiten selbst seine Lust findet, wo dann freilich der Streit ins Unendliche fortlaufen kann.

Wollen wir das gefundne Ergebniß noch etwas anders und bestimmter ausdrücken, so können wir auch sagen: Der Wahrheit suchende Mensch bezieht jede einzele Vorstellung oder Erkenntniß auf ein absolut harmonisches System von Vorstellungen oder Erkenntissen überhaupt, und prüft ebendadurch jene, ob sie wahr oder nicht.

Nun ist es freilich ein Unglück für den Menschen, daß er sich nie im Besitz eines solchen Systems befindet, und es ist auch nicht abzusehn, wie er je zu diesem Besitze gelangen sollte. Denn wie groß auch die Summe von Vorstellungen oder Erkenntnissen eines Menschen sei,

alle umfasst er doch nie mit seinem beschränkten Bewusstsein, weil seine Vorstellungs- und Erkenntnisskraft immer endlich ist und bleibt. Er kann sich also auch nie der durchgängigen Einstimmung seiner besondern Vorstellungen und Erkenntnisse mit allen übrigen bewusst werden. Und hierin liegt eben die Quelle, wenigstens die Hauptquelle des Irrthums; denn freilich giebt es deren noch mehr; wie z. B. uns gar oft auch das Herz mit seinen Zu- und Abneigungen, seinen Affekten und Leidenschaften, zum Irrthume verführt. Aber die Hauptquelle des Irrthums liegt allerdings darin, daß wir kein Allbewusstsein, sondern nur ein örtlich und zeitlich beschränktes Bewusstsein haben. Denn nur jenes ist untrüglich, über allen Irrthum erhaben.

Wenn indessen auch der Mangel an Allbewusstsein ein Unglück für den Menschen sein sollte — was es aber eigentlich nicht ist, weil nur Gott der Allwissende ein Allbewusstsein haben kann, und es doch wohl Thorheit wäre, zu sagen, es sei ein Unglück für den Menschen, daß er nicht Gott sei — so hat doch

jeder Mensch es in seiner Gewalt, jenen Mangel immer mehr zu vermindern, wenn auch nicht aufzuheben. Denn jeder kann immerfort wachsen an Vorstellungen und Erkenntnissen; jeder kann die örtlichen und zeitlichen Schranken seines Bewußtseins immer mehr durchbrechen. Und wenn er, der Einzele, stirbt, so stirbt doch das Geschlecht nicht aus. Die Menschheit darf also hoffen, daß sie im Verlaufe der Zeiten, wo ihr Gesammtbewußtsein, ihr geistiges Gemeineigenthum immerfort wächst, den Irrthum immer mehr besiegen und folglich auch der Wahrheit sich immer mehr bemächtigen lernen werde. Und daß dieß geschehe, darauf ist eben unser eignes Streben jetzt, wie früher, gerichtet. Denn jedermann soll nach Kräften sein Scherflein zum Besitzthume des Menschengeschlechts an wahren Vorstellungen und Erkenntnissen beitragen. Wer daher auch nur einen Irrthum ausgerottet, auch nur eine Wahrheit gefunden hätte, dürfte wohl in dieser Beziehung zu sich selbst sagen: Ich habe nicht umsonst gelebt.

Zweiter Abschnitt.

Die Grundwahrheiten.

Wiewohl die Wahrheit als solche nur eine und dieselbe ist, so kann man doch auch Wahrheiten in der Mehrzahl unterscheiden. Diese sind aber dann nichts anders als Urtheile oder Sätze, welche für wahr gehalten werden. Denn unser Geist ist so geartet, daß er alles, was er für wahr oder auch für unwahr hält, in der Form von Urtheilen denkt und in der Form von Sätzen ausspricht, wenn er das für wahr oder unwahr Gehaltene sich selbst oder Andern möglichst klar und deutlich darstellen will. Diese Darstellungsweise fällt daher theils der Logik oder Dialektik, theils der Grammatik und Rhetorik zu, und geht uns hier weiter nichts an. Wohl aber geht uns hier die Frage

an, ob es gewisse Grundwahrheiten gebe, und welches dieselben seien, im Fall es dergleichen gebe — eine Frage, über die man noch lange nicht im Reinen ist.

Schon der Name selbst zeigt, daß Grundwahrheiten solche Wahrheiten sein sollen, die andern zum Grunde liegen d. h. woraus andre abgeleitet, wodurch andre als gültig dargethan, mithin selbst erst bewahrheitet werden. Man nennt sie daher oft auch schlechtweg Gründe. Werden sie als Urtheile oder Sätze dargestellt, so heißen sie auch Grundurtheile und Grundsätze, wieferne man sie aber an die Spitze eines Beweises, oder auch einer Lehre, einer Theorie, eines Systems stellt, Prinzipien. Hieraus ergiebt sich sogleich:

1. Daß kein Beweis ohne solche Grundwahrheiten geführt werden kann; denn indem man einen Beweis fodert, verlangt man eben, etwas nachzuweisen, wodurch ein Andres bewahrheitet werde.

2. Daß kein Beweis ins Unendliche fortlaufen kann; denn wenn man immerfort nur Eins durch das Andre bewiese, ohne

irgend eine Wahrheit, auf der zuletzt alles ruhete, so hätte man nichts genügend und vollständig beweisen, sondern es wäre so anzusehn, als hätte man nur einstweilen etwas als Grund für dieses oder jenes angenommen, ohne einen wirklichen (ersten oder letzten) Grund; als hätte man eine Menge von relativen Prinzipien ohne irgend ein absolutes.

3. Daß ein solches Prinzip einen Beweis weder zulassen noch bedürfen kann; denn sobald es ihn zuließe, bedürft' es ihn auch, und wäre daher nur ein relatives Prinzip.

4. Daß Grundwahrheiten im eigentlichen oder strengen Sinne ihre Bewahrheitung in sich selbst tragen, folglich unmittelbar gewiß sein müssen; denn sobald sie nur mittelbar gewiß wären, so müssten sie eben durch ein Andres vermittelt d. h. bewiesen werden, und wären sonach keine wirkliche Grundwahrheiten.

Wenn es nun dergleichen geben sollte — was wir vor der Hand nur voraussetzen — so ist ferner offenbar, daß derjenige, welcher sie für sich selbst anerkennt, sie zwar auch für Andre in der Gestalt von Urtheilen oder Sätzen

aufstellen kann, mit der Fodrung, sie ebenfalls anzuerkennen, daß er aber diese Anerkennung als freie Zustimmung erheischen darf (weshalb man jene Wahrheiten auch Postulate nennen könnte, obwohl dieser Ausdruck von Andern in andrer Bedeutung genommen wird). Denn durch äußere Nöthigung ist nur Aeußeres zu erzwingen; innere Nöthigung aber würde ohne Beweis, mithin ohne schon vorausgegangene Anerkennung gewisser Grundwahrheiten nicht möglich sein.

Bei so bewandten Umständen müssen wir es freilich dahingestellt sein lassen, ob uns Andre ihre Zustimmung in Ansehung dessen, was wir für Grundwahrheiten halten, geben wollen und werden. Allein wir rechnen doch darauf, weil wir in unzähligen Fällen bemerkt haben, daß Andre sowohl in ihrem Denken als in ihrem Handeln ebendieselben Grundwahrheiten, wenn auch nur stillschweigend, schon anerkannten. Es wird also weiter nichts nöthig sein, als sie darauf aufmerksam zu machen, damit sie sich jener Grundwahrheiten recht klar und deutlich bewusst werden, wenn dieß nicht

schon auf andre Weise geschehen sein sollte. Mit andern Worten: Wir wenden uns an das Bewusstsein eines jeden Lesers, indem wir durch unsre Worte eben das in seinem Bewusstsein zu erregen suchen, was wir selbst in dem unsrigen mit voller Lebendigkeit tragen. Denn wir halten eben dieses Bewusstsein für den letzten Träger aller Wahrheit und Gewissheit, und werden uns darüber in der Folge noch etwas umständlicher erklären.

Jetzt fragen wir zuerst den Leser, ob er nicht irgend einmal die Betheuerung gehört, vielleicht selbst gelegentlich ausgesprochen habe: „So wahr ich bin!“ oder: „So wahr ich lebe!“ — Was will wohl diese Betheuerung sagen? Unstreitig, daß irgend eine andre Aussage, was auch sonst ihr Inhalt, Gegenstand oder Zweck sei, so wahr, so gewiß, so zuverlässig sei, als das eigne Sein oder Leben. Der Satz: Ich bin, wird demnach von uns Allen als das Wahreste, Gewisseste, Zuverlässigste angesehn, was man nur aussagen oder behaupten könne. Darum halten wir ihn für die erste aller Grundwahrheiten. Be-

weisen lässt sich dieser Satz allerdings nicht. Denn das berühmte kartesische Wort: Cogito, ergo sum — ist nichts weiter als leere Wortspielerei. Unser Denken ist nicht gewisser, als unser Sein; und am Ende heisst jene Formel nichts anders als: Ich bin mit der Bestimmung des Denkens, oder: Ich bin ein denkendes Wesen, wobei das eigne Sein schon als etwas ganz Ausgemachtes und Zweifelloses anerkannt wird. Daher wird wohl auch Niemand so thörig sein, einen Beweis für sein eignes Dasein zu fodern. Denn was könnte man ihm Gewisseres zum Beweise bieten, als eben das eigne Dasein? Man würde also zweifeln müssen, ob es wohl mit seinem Verstande ganz richtig, ob nicht etwa sein Bewusstsein selbst eben so gestört wäre, als wenn sich jemand für einen Klotz oder Stein hielte.

An den Satz: Ich bin, als die erste Grundwahrheit, schließt sich aber nothwendig die zweite in dem Satze: Es sind Dinge außer mir. Denn wir würden unser Ich gar nicht einmal denken können, wenn wir ihm nicht in einem und demselben Gedanken ein Du oder

Nicht=Ich entgegensetzten. Vergebens haben sich die Idealisten der strengeren Art abgemüht, zu erweisen, dieser Gegensatz sei ein leerer Schein, ein bloßes Blendwerk, welches das Ich sich selbst vormache, indem es seine Vorstellungen von einem Aeußern in wirkliche Dinge außer sich unvermerkt verwandle. Sie widerlegen sich selbst, indem sie nicht nur gleich allen andern Menschen von solchen Dingen reden, sondern auch in Beziehung auf dieselben ganz so wie Andre handeln. Sie müssen daher selbst eingestehn, daß ihr Idealismus auf das Leben gar nicht anwendbar sei, daß ihre Theorie mit ihrer Praxis in offenbarem und unvermeidlichem Widerspruche stehe; was aber eben die Falschheit dieser Theorie beweist. Denn es fehlt derselben an dem Grundcharakter der Wahrheit, an jener absoluten Harmonie der Vorstellungen unter einander, die wir oben (Absch. 1.) als Kriterium der Wahrheit anerkannt haben. Wer anders redet und handelt, als er denkt, der will entweder Andre täuschen, oder er täuscht sich selbst, indem er in seinem Denken eine so verkehrte Richtung genommen, daß er gar nicht

mehr so, wie er denkt, reden und handeln kann, ohne ins Ungereimte und Lächerliche zu fallen, ja ohne sein eignes Dasein zu zerstören. Darum flieht auch der entschiedenste Idealist vor reißenden Thieren, oder wehrt sich gegen dieselben, und warnt auch andre Menschen davor, weil er trotz seinem Idealismus Thiere und Menschen für wirkliche Dinge (entia realia) und nicht für bloße Vorstellungen (entia idealia) hält.

Aber eben so vergeblich haben sich einige sogenannte Realisten abgemüht, das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen. Sie bildeten sich nämlich ein, daß nur dasjenige für wahr zu halten, was sich beweisen lasse, bedachten aber nicht, daß jeder Beweis etwas Unerweisliches voraussetze, worauf er sich zuletzt stützen müsse. Sie hielten alle Gewißheit für mittelbar, ohne zu erwägen, daß es ohne unmittelbare auch keine mittelbare geben würde, oder wie es Jakobi recht treffend bezeichnet hat, daß die mittelbare Gewißheit erst aus der zweiten (zuweilen auch wohl aus der dritten, vierten u. s. w.) Hand komme. Darum muß-

ten auch alle angebliche Beweise für das Dasein der Dinge außer uns verunglücken, weil man das zu Erweisende schon stillschweigend voraussetzte, wie es immer zu geschehen pflegt, wenn man etwas beweisen will, was nicht zu beweisen, entweder weil es falsch oder weil es unmittelbar gewiß ist. Diese verunglückten Beweise machten dann Andre wieder stutzig, erregten Zweifel an der Sache selbst, und reitzten wohl gar Manche (die vorhin erwähnten Idealisten) zum Versuche, das Gegentheil zu beweisen, nämlich daß gar nichts außer dem Ich, sondern alles nur in ihm als Vorstellung, Bild oder Idee existire, die vermöge einer dem Ich natürlichen Selbtäuschung objektivirt oder als ein äußrer Gegenstand gedacht werde; was sich aber noch weniger beweisen lässt, da es den Menschen in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst verwickelt.

Worauf beruht denn also eigentlich die Ueberzeugung des Menschen vom Dasein der Dinge außer ihm oder die Annahme einer Außenwelt? — Wir antworten unbedenklich: Auf

der unmittelbaren Wahrnehmung. Alle Wahrnehmung ist nämlich entweder innere oder äußere. Jene bezieht sich auf das Ich selbst, auf alles, was in uns ist und geschieht; diese auf das Nichtich, auf alles, was außer uns ist und geschieht. Wie daher auf jener die Ueberzeugung vom eignen Dasein beruht, so beruht auf dieser die Ueberzeugung von allem fremden Dasein. Verwirfst du aber diese — was du jedoch nicht kannst, ohne dir selbst in deinem Denken, Reden und Handeln zu widersprechen — so müßtest du von Rechts wegen (d. h. wenn du folgerecht urtheilen wolltest) auch jene verwerfen. Denn Wahrnehmung ist und bleibt immer dasselbe, sie mag sich auf Inneres oder auf Aeußeres beziehn. Wenigstens ist kein Grund abzusehn, warum sie in der einen Beziehung minder zuverlässig oder gar verwerflicher sein sollte, als in der andern. Du müßtest also alle Wahrnehmung überhaupt als ungewiß und trüglich verwerfen und sonach dein eignes Dasein ebensowohl als das fremde bezweifeln oder gar ableugnen. Willst du nun dieses thun, nämlich mit Worten — denn in

der That vermagst du es nicht, weil du immer mit der größten Zuversicht und Bestimmtheit so handeln musst, als wenn du selbst mit allen Außendingen zusammen existirtest — so können wir dir solches nicht wehren; wir werden uns aber wohl hüten, mit dir weiter über einen Satz zu streiten, den du im Grunde deines Herzens, in deinem innersten Bewusstsein, selbst nicht für wahr hälst.

An jene beiden Sätze nun: Ich bin, und: Es sind Dinge außer mir, schließt sich wiederum ein dritter: Ich stehe mit den Dingen außer mir in beständiger Wechselwirkung. Ohne eine solche Wechselwirkung oder Gemeinschaft würde das Ich gar nicht zur Thätigkeit erregt werden; es würde folglich weder von sich selbst noch von andern Dingen etwas wissen; es würde kein Bewusstsein haben. Denn dieses Bewusstsein, was ist es anders als ein Wissen vom Sein? Und wie möchten wir wohl etwas wissen von dem, was da ist, wenn wir zu gar keiner Thätigkeit erregt würden, weder zu jener innerlichen, die wir überhaupt ein Vorstellen

nennen und wodurch wir die Außenwelt abbildend in uns aufnehmen, noch zu jener äußerlichen, die wir überhaupt ein Streben nennen und wodurch wir die Außenwelt umgestaltend unsern Zwecken unterwerfen?

Das Bewusstsein des Ichs von sich selbst (das Wissen vom eignen Sein) und das Bewusstsein desselben Ichs von andern Dingen außer ihm (das Wissen von einem fremden Sein) ist demnach auch zugleich ein Bewusstsein des Ichs von der beständigen Gemeinschaft, die zwischen ihm selbst und andern Dingen stattfindet. Es ist gleichsam ein dreieiniges Bewusstsein; denn ein und dasselbe Bewusstsein schließt jene drei Grundwahrheiten in sich, so daß es nur sich selbst zu verklären oder zu entfalten braucht, um sie in sich zu finden. Wir können daher auch mit Recht sagen, daß das Bewusstsein nichts anders sei als eine Verknüpfung des Wissens mit dem Sein und des Seins mit dem Wissen. Wiefern aber diese Verknüpfung, als eine ursprüngliche, allen übrigen im wirklichen Menschenleben vorkommenden, mithin empi=

rischen, Verknüpfungen der Art vorausgeht und zum Grunde liegt, können wir sie auch schlechtweg die transszendentale Synthese nennen. Sie ist die Urthatsache, wodurch das Bewusstsein selbst konstituirt ist, welche daher aus keiner anderweiten Thatsache abgeleitet, erklärt oder begriffen werden kann; sie ist schlechthin unbegreiflich, weil das Bewusstsein, mittels dessen wir alles Andre zu begreifen suchen, wenn auch nicht immer wirklich begreifen, sich selbst seinem Ursprunge nach nicht begreifen kann. Wer dieß wollte, müsste gleichsam aus seinem eignen Bewusstsein herausgehn, um sich selbst noch ein ganz andres Bewusstsein zu schaffen, mittels dessen er jenes wieder begriffe. Weil er aber dabei immer wieder eine erste oder ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens, ohne welche gar kein Bewusstsein stattfinden würde, voraussetzen müsste, so hätt' er eigentlich nichts begriffen, sondern nur den seltsamen Versuch gemacht, etwas, das schon in sich selbst gewiß ist, aus einem weit minder Gewissen zu erklären. Denn was könnte ihm wohl dafür bürgen, daß er bei dem

versuchten Herausgehn aus seinem Bewusstsein, um sich ein noch andres zu schaffen, nicht in das Gebiet einer leeren Träumerei übergegangen sei und so sich selbst getäuscht habe? — Darum nannten wir oben das Bewusstsein den letzten Träger aller Wahrheit und Gewissheit; und ebendarum ist auch alles, was sich in unsrem Bewusstsein als eine wirkliche Thatsache ankündigt, eben so wahr und unmittelbar gewiß, als die vorhin erwähnten drei Grundwahrheiten selbst. So ist z. B. der Satz: Ich denke, weil er eine Thatsache des Bewusstseins (das Denken als Faktum im Ich) ausspricht und anerkennt, eben so zuverlässig, als der Satz: Ich bin. Wie man daher nicht sagen kann: Cogito, ergo sum — so kann man auch nicht umgekehrt sagen: Sum, ergo cogito — denn Eins ist so gewiß als das Andre. Das Ergo ist hier völlig überflüssig und bedeutungslos.

Wenn nun dieß alles seine Richtigkeit hat, so wird das Beginnen der Realisten, welche aus dem Sein oder dem Realen als dem Ersten oder Ursprünglichen das Wissen oder das

Ideale als das Zweite oder Abgeleitete erklären und begreifen wollen, eben so unstatthaft sein, als das der Idealisten, welche den umgekehrten Weg einschlagen. Denn Sein und Wissen, Reales und Ideales, lassen sich gar nicht so von einander trennen, daß das Eine ohne das Andre zuerst gesetzt werden und dann hinterher wieder das Eine aus dem Andern abgeleitet werden könnte. Man müsste ja immer schon etwas vom Sein wissen, um eine solche Ableitung auch nur versuchen zu wollen. Beides ist demnach ursprünglich verknüpft, und diese ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens, diese transzendentale Synthese ist eben der Punkt, den keine Spekulazion überschreiten darf, weil sie dadurch das Bewusstsein selbst, ohne welches auch keine Spekulazion stattfinden kann, vernichten, mithin ganz und gar überschwenglich oder transzendent werden würde; sie ist, mit einem Worte, der absolute Gränzpunkt des Philosophirens, dessen Festhaltung aber freilich von Niemanden erzwungen werden kann, sondern wie alles, was in das Gebiet des Den=

kens füllt, der freien Anerkennung eines jeden Denkers überlassen werden muß. Darum haben wir auch früher unser eignes System als Gegensatz von jedem bloß realistischen oder bloß idealistischen Systeme (dem exklusiven Realismus oder Idealismus, welche beide transzendent sind) den transzendentalen Synthetismus genannt — einen Namen, den wir gern gegen jeden andern vertauschen werden, wenn er nur die Sache selbst noch besser und ausdrucksvoller bezeichnet. Denn auf bloße Namen kommt es uns gar nicht an, sondern nur auf das, was damit bezeichnet und für wahr gehalten werden soll. Aber nun entsteht auch die Frage, was eben dieses Fürwahrhalten sei und ob es etwa mehre Arten desselben gebe. Dieß wollen wir im nächsten Abschnitt untersuchen.

Dritter Abschnitt.

Das Fürwahrhalten.

Wer etwas **für wahr hält**, sei es ein einzeler Satz oder eine ganze Lehre als Inbegriff von mehren Sätzen oder auch eine Erzählung von mehren Thatsachen, der sieht sich auf gewisse Weise genöthigt, dem für wahr Gehaltnen seinen **Beifall** zu geben. Dieser Beifall ist eine Art von Hinneigung des Gemüths zur anerkannten Wahrheit, ähnlich der Hinneigung zur wahrgenommenen Schönheit oder Tugend. Wir billigen es dann, daß man gerade so und nicht anders urtheile; ja wir fodern von jedem Urtheilsfähigen, daß er in Ansehung des von uns für wahr Gehaltnen eben so wie wir selbst urtheile.

Diese Anfoderung geht zuweilen wohl gar so weit, daß man von Andern den Beifall zu erzwingen sucht. Das ist aber ein vergebliches Streben. Denn man kann höchstens nur erzwingen, daß Andre sagen oder so thun, als ob sie etwas für wahr hielten, aber nie, daß sie es wirklich für wahr halten. Der Beifall als Hinneigung des Gemüths zur anerkannten Wahrheit ist durchaus nicht erzwingbar; er ist äußerlich ganz frei, wenn er auch innerlich abgenöthigt wäre. Diese innere Nöthigung beruht aber darauf, daß man jemanden durch Vorstellungen zur Anerkennung der Wahrheit eines Satzes, einer Lehre oder einer Erzählung bringe. Jene Vorstellungen werden nämlich so beschaffen sein müssen, daß sie als Kräfte auf sein Gemüth wirken, um es zu bestimmen, daß es die Wahrheit des Gegebnen anerkenne und sich nun von selbst zu derselben hinneige. Solche Vorstellungen heißen daher Gründe des Fürwahrhaltens oder auch Beifallsgründe. Ebendarum fragt derjenige, welcher etwas für wahr halten soll, aber noch nicht dafür hält, nach Gründen d. h. er

verlangt, man solle in ihm solche Vorstellungen erregen, welche ihn zum Beifallgeben bestimmen. Es versteht sich also von selbst, daß diejenigen Vorstellungen, welche als solche Bestimmungsgründe wirken, folglich etwas andres als wahr bekräftigen sollen, bereits selbst als wahr anerkannt sein müssen. Ist dieß der Fall, so bedarf es nur der Nachweisung, daß das für wahr zu Haltende mit jenen Vorstellungen übereinstimme oder in einem innigen Zusammenhange stehe, daß man also, wenn man folgerecht oder bündig denken wolle, nicht das Eine für wahr halten könne, ohne auch das Andre für wahr zu halten. Ließe sich dieß nicht nachweisen, so müsste man annehmen, entweder daß das für wahr zu Haltende gar nicht wahr sei, oder daß seine Wahrheit auf ganz andern Gründen beruhe, oder auch daß seine Wahrheit auf sich selbst beruhe d. h. daß es unmittelbar gewiß sei. Im letzten Falle bedürft' es freilich keiner solchen Nachweisung. Allein es würde doch nöthig sein, das, was der Andre für wahr halten soll, aber noch nicht dafür hält, für sein Bewusstsein zu einem solchen Grade der Klar-

heit und Deutlichkeit zu erheben, daß er sich der unmittelbaren Gewissheit desselben bewusst würde. Das für wahr zu Haltende würde dann nicht eigentlich bewiesen oder dargethan, sondern nur erklärt oder erörtert. Immer aber müsste man es darauf ankommen lassen, ob der Andre das, was man ihm sagt, sei es zum Beweise oder zur Erklärung, genügend befinde, um uns seinen Beifall zu schenken, da sich dieser nun einmal nicht erzwingen lässt.

Wenn wir etwas mit einer gewissen Beständigkeit für wahr halten, mithin unser Beifall dauerhaft ist, so heißt derselbe auch **Ueberzeugung**. Doch folgt daraus keineswegs, daß die Ueberzeugung immer fortdauern müsse. Sie ist vielmehr, wie alles in und an dem Menschen, veränderlich. Auch kann sie bald stärker bald schwächer sein, je nachdem entweder die Gründe des Fürwahrhaltens selbst oder das Bewusstsein von ihnen stärker oder schwächer. Es kann sogar eine bloß *eingebildete Ueberzeugung* geben d. h. eine solche, die auf Vorstellungen der Einbildungskraft beruht, welche sich durch ihre Lebhaftigkeit dem Gemüthe als Gründe

aufdringen und daher einen bloßen Schein der Wahrheit hervorbringen; wie wenn jemand, der von einem Verstorbnen lebhaft träumte, behauptet und betheuert, der Verstorbne sei ihm wirklich und wahrhaftig erschienen. Indessen nennt man diese eingebildete Ueberzeugung lieber Ueberredung, weil sie vornehmlich durch die Kunst der Beredtsamkeit, die sich mehr an die Einbildungskraft als an den Verstand der Zuhörer wendet oder diesen durch Blendwerke der Einbildungskraft zu bestehen sucht, hervorgebracht wird. So lange jedoch der Zustand der Ueberredung dauert, wird sich der Ueberredete selbst immer für überzeugt halten; weshalb man die Ueberzeugung im weitern Sinne, welche auch die Ueberredung mit unter sich befasst, von der Ueberzeugung im engern Sinne, welche der Ueberredung entgegensteht, sorgfältig unterscheiden muß.

So lange die Ueberzeugung (im weitern Sinne) dauert, zweifelt man nicht an der Wahrheit dessen, wovon man überzeugt ist. Sobald aber die Ueberzeugung durch Gegengründe, auf die uns entweder eignes Nachdenken oder die Mittheilung fremder Gedanken führt, erschüt-

tert wird, so fängt auch der Zweifel an, sich einzustellen — ein Gemüthszustand, der etwas Peinliches, den Geist Beunruhigendes an sich hat, dem aber niemand entgehen kann, dessen Denkkraft nicht entweder durch thierische Roheit oder durch fremdes Ansehn ganz verdumpft ist. Es kann aber der Zweifel, wiefern er sich äußerlich kundgiebt, bald leiser und bescheidner, bald kecker und dreister auftreten. Im ersten Falle nimmt er nur einzele Sätze oder Lehren in Anspruch, die für wahr ausgegeben werden, aber nicht hinlänglich begründet sind. Man kann diesen Zweifel den logischen nennen, weil die Logik selbst es als eine zur Bewahrung des Gemüths vor dem Irrthume, mithin auch zur Erforschung der Wahrheit sehr heilsame Klugheitsregel empfehlen muß, daß man gegen dergleichen Sätze oder Lehren mistrauisch sei. Im zweiten Falle aber nimmt der Zweifel das ganze System menschlicher Vorstellungen und Erkenntnisse in Anspruch und spricht demselben alle Wahrheit und Gewissheit ab, weil der Zweifler dafür hält, daß sich für und wider jedes Urtheil gleich viele und gleich starke Gründe anführen lassen; man müsse daher seinen Bei-

fall gänzlich zurückhalten. Diesen Zweifel kann man den transzendentalen nennen, weil er das ursprüngliche Verhältniß des menschlichen Geistes als Subjektes der Erkenntniß zu den Dingen als Objekten derselben betrifft, welches Verhältniß es unmöglich machen soll, zu einer wahren und gewissen oder zuverlässigen Erkenntniß zu gelangen. Es ist also derselbe Zweifel, dem der strengere Skeptiker, wenigstens seinem Vorgeben nach und in theoretischer Hinsicht, ergeben ist. Denn daß er ihm wirklich und in jeder Hinsicht, also auch praktisch, ergeben sein sollte, ist nicht möglich, wie schon oben (Absch. 1.) bemerkt worden. Irgend etwas muß der Mensch im Leben für wahr und gewiß halten; ein Verzichten auf alles Urtheil, ein Zurückhalten alles Beifalls (die Epoche der Skeptiker) ist eben so wenig möglich, als eine Nachweisung des völligen Gleichgewichts der Gründe für und wider jeden Satz (der Isosthenie der Skeptiker). Auch würde man dadurch nicht zu jener unerschütterlichen Gemüthsruhe (der Ataraxie der Skeptiker) gelangen, welche das Ziel dieses Zweifels (το τελος της σκεψεως) sein soll. Vielmehr würde sich dann

das Gemüth in der peinlichsten Unruhe befinden, weil es nun gar nichts Festes mehr hätte, woran es sich halten könnte. Denn Sitte oder Gewohnheit und äußeres Gesetz (ἐθος καὶ νομος), worauf die alten Skeptiker verwiesen, sind gar zu veränderliche und schwankende Dinge, als daß man sich daran mit Sicherheit halten könnte, sei es im Urtheilen oder im Handeln. Ueberdieß haben wir auch bereits vorhin (Absch. 2.) solche Grundwahrheiten nachgewiesen, welche, wenn man sie nur seinem eignen Bewußtsein mit voller Klarheit und Lebendigkeit vergegenwärtigt, sich über allen Zweifel erheben werden. Sollte sie aber dennoch jemand bezweifeln wollen — denn der Wille des Menschen hat unstreitig auf den Zweifel eben so viel Einfluß als auf den Beifall und die Ueberzeugung — so wird ihm freilich auch alles Uebrige, was wir über das Fürwahrhalten und das Glauben und alle damit verwandte Gegenstände noch zu sagen haben, ebenfalls zweifelhaft erscheinen müssen. Wir gestehn aber gern, daß wir diesem Uebel — wofern es anders ein solches ist — nicht abzuhelfen vermögen.

Vierter Abschnitt.

Das Glauben als eine Art des Fürwahrhaltens betrachtet.

Gleich zu Anfange des ersten Abschnitts bemerkten wir, das Glauben müsse entweder dem Fürwahrhalten überhaupt oder wenigstens einer gewissen Art desselben gleich sein.

Daß es aber dem Fürwahrhalten überhaupt gleich sei, lässt sich nicht füglich annehmen. Denn wir nennen das menschliche Fürwahrhalten nicht immer ein Glauben; oft bezeichnen wir es auch als ein Wissen oder als ein Meinen, oder gar nur als ein Wähnen. Man kann also wohl sagen: Alles Glauben ist ein Fürwahrhalten, aber nicht umgekehrt: Alles Fürwahrhalten ist ein Glauben. Das Glau=

ben kann daher bloß als eine besondre Art des Fürwahrhaltens betrachtet werden.

Aber nun entsteht die neue Frage: Was für eine Art des Fürwahrhaltens ist das Glauben? Wie und wodurch unterscheidet es sich von den übrigen Arten des Fürwahrhaltens? Ohne vorgängige Beantwortung derselben werden wir nicht mit Sicherheit auf dem Gebiete des Glaubens vorwärts schreiten können. Die Gläubigen selbst bekümmern sich freilich meist nur wenig darum. Sie glauben eben, weil sie glauben, oder auch weil Andre glauben. Aber dieses unbesonnene Verfahren dürfen wir hier nicht nachahmen, wo wir uns eben besinnen d. h. vom Glauben selbst Rechenschaft geben wollen.

Zu diesem Behufe lasst uns zuerst das Glauben mit dem Wissen vergleichen. Wer da sagt, er wisse etwas, will damit unstreitig mehr sagen, als wenn er bloß sagt, er glaube etwas. Er will nämlich dadurch ein stärkeres, höheres oder lebendigeres Bewusstsein von der Wahrheit und Gewissheit eines Urtheils andeuten. Daher setzen wir auch oft beides einander

entgegen. „Ich weiß nicht“ — heißt es oft im Leben — „ob der und der ein ehrlicher „Mann sei, aber ich glaub' es.“ Wir wollen damit unser Vertrauen auf den Mann, den Kredit, in welchem er bei uns in Bezug auf seine Ehrlichkeit steht, aussprechen, ohne uns jedoch eine ganz zweifellose Erkenntniß in dieser Hinsicht beizulegen. Wo wir aber diese haben, da sprechen wir vom Wissen, und würden es sogar ungereimt und lächerlich finden, wenn jemand dann nur vom Glauben reden wollte. So sagt jedermann: Ich weiß (nicht, ich glaube), daß ich lebe oder denke, daß zwei mal zwei vier ist, daß der Durchmesser eines Kreises kleiner als sein Umfang ist, daß ein hölzernes Ding kein eisernes ist, daß die Sonne stärker als der Mond leuchtet u. s. w.

Warum legen wir uns nun in allen diesen Beziehungen ein Wissen bei? — Unstreitig darum, weil das eigne Bewußtsein, die unmittelbare Wahrnehmung, die innere oder äußere Anschauung uns schlechterdings nöthigt, so zu urtheilen. Wir würden daher fürchten müssen, mit uns selbst und allen Menschen von gesun=

dem Verstande in Widerspruch zu fallen, wenn wir anders urtheilen wollten. Darum ist es auch falsch, wenn einige Philosophen gesagt haben, die Ueberzeugung vom Dasein der Dinge außer uns sei bloßer Glaube, weil dieses Dasein nicht bewiesen werden könne. Denn wieferne wir jene Dinge wahrnehmen, wissen wir von ihnen, nämlich unmittelbar. Es bedarf also hier auch keines Beweises, wie schon früher bemerkt worden.

Indessen legen wir uns ein Wissen auch dann noch bei, wenn wir nicht so unmittelbar die Wahrheit eines Satzes anerkennen, sondern erst mittelbar, nämlich durch Beweis, davon überzeugt werden, z. B. wenn uns bewiesen worden, daß das Quadrat einer zweitheiligen Wurzel (a + b) jederzeit zusammengesetzt sei aus den Quadraten der beiden Theile und dem doppelten Produkte beider in einander, oder daß der Durchmesser eines jeden Kreises sich zum Umfange beinahe wie 100 zu 314 verhalte, oder daß jeder kategorische Schluß aus drei Hauptbegriffen bestehen müsse u. d. g. Es ist aber auch offenbar, daß die Beweise dieser und

ähnlicher Sätze sich an etwas unmittelbar Gewusstes anlehnen oder davon als von einem allgemeingültigen Prinzipe ausgehn müssen, wenn in Ansehung solcher Sätze ein wahrhaftes Wissen stattfinden soll. Ist dieß nun der Fall, so sagen wir auch, daß wir eine Einsicht in die Sache oder den Gegenstand des Satzes haben, und legen daher diesen Sätzen Evidenz bei.

Wenn wir dagegen sagen, daß wir etwas bloß glauben, so gestehn wir ebendadurch den Mangel an Einsicht oder Evidenz ein, wenn wir auch vielleicht den Satz selbst, den wir glaubend für wahr halten und der daher auch ein Glaubensartikel (oder ein Dogma im engern Sinne) heißt, mit großer Zuversicht (cum fiducia) behaupten. Wer z. B. an Gott glaubt, der wird, wenn er jemal über den Gegenstand seines Glaubens recht ernstlich und besonnen nachgedacht hat — was freilich nur Wenige thun — gar bald zu dem Geständnisse jenes alten Weisen (Simonides, wenn ich nicht irre) sich gedrungen sehn, daß er, je länger er über jenen Gegenstand nachdenke, desto

mehr seine tiefe Unwissenheit über das göttliche Wesen fühle, daß es ihm ganz unerforschlich sei. Er wird aber auch bald den Grund dieser Unwissenheit entdecken und so gleichsam ein Wissen von seinem Nichtwissen erhalten; er wird nämlich einsehn, daß der Gegenstand zu groß für sein kleines Erkenntnißvermögen sei, daß das Unendliche vom Endlichen nie völlig erfasst oder begriffen werden könne. Darum wird er aber noch nicht an dem Satze: Es ist ein Gott, zweifeln. Höchstens werden ihm nur, so lang' er über den Gegenstand seines Glaubens bloß räsonnirt oder spekulirt, allerlei Zweifel beigehen. Sobald sich aber der wahrhaft Gläubige mit dem Gegenstande seines Glaubens praktisch beschäftigt, sobald er sein Herz vom Sinnlichen und Endlichen zum Uebersinnlichen und Unendlichen in Andacht erhebt, sobald er Gott als seinen Schöpfer, Erhalter, Regierer, Gesetzgeber und Richter verehrt: so verschwinden alle jene Zweifel, weil sie bloß spekulativ sind, augenblicklich, und der Glaube behauptet sich gleichsam ihnen zum Trotze, weil er ein gar zu dringendes Bedürfniß für das Herz des

Gläubigen ist, weil diesem die Welt ohne Gott als öde, sein eignes Sein ohne ein göttliches als trostlos, ja sein ganzes Thun und Lassen als werth= oder zwecklos erscheint. Der Grund seines Glaubens ist daher allerdings ein praktischer und somit ein subjektiver. Weil aber das Gegentheil seines Glaubens (der Satz: Es ist kein Gott) von keinem Menschen in der Welt durch theoretische und objektive oder zureichende Erkenntnissgründe bewiesen werden kann — denn das Nichtsein eines Dinges lässt sich überhaupt nicht streng erweisen, selbst dann nicht, wenn von einem sinnlichen und endlichen Dinge die Rede wäre, weil es doch irgendwo im Weltraume, wenn auch nicht auf der Erde, sein könnte — so beruhigt sich der Gläubige gern bei jenem praktischen und subjektiven Grunde, gesetzt auch, daß er sich desselben noch nicht klar und deutlich bewusst geworden wäre. Denn solche Gründe wirken auch insgeheim, ohne bestimmte Vorstellungen, als bloße Gefühle, auf den menschlichen Geist; ja sie können so stark auf ihn einwirken, daß er sich einbildet, er wisse etwas von Gott und göttlichen Dingen,

oder daß er seinem Glauben, weil dieser ihm so theuer ist, nicht bloß einen höhern Werth als dem Wissen, sondern auch eine höhere logische Kraft für die Ueberzeugung beilegt.

Daher mag es wohl auch gekommen sein, daß manche Denker, die man eben um deswillen Glaubensphilosophen genannt hat, das Verhältniß zwischen dem Wissen und dem Glauben umkehrten und sogar das Wissen durch das Glauben erst begründen wollten. Das ist aber ein ganz verkehrtes Unternehmen. Denn allemal ist es eine negative Bedingung (conditio sine qua non) des wahren Glaubens, daß man nicht das Gegentheil von dem wisse, was man glaubt. Es wäre schlechthin unvernünftig zu glauben, daß zwei mal zwei fünf, daß das Quadrat der Hypotenuse im rechtwinkeligen Dreiecke kleiner als die Quadrate der beiden Katheten, oder daß der Mond größer als die Sonne sei, da man das Gegentheil weiß. Darum strebt auch die Wissenschaft, die eben vom Wissen ihren Namen hat, nothwendig nach demselben, wenn sie es gleich nicht immer und überall erreicht, und sich daher zuweilen

mit dem Glauben, manchmal sogar mit dem bloßen Meinen begnügen muß. Wie es aber ungereimt wäre zu sagen, eine Meinung sei wahrhafter und gewisser als ein mathematischer Lehrsatz, der in Euklid's Elementen mit höchster Evidenz erwiesen worden: eben so ungereimt wär' es, dieß von einem Glaubensartikel zu sagen, wenn auch dieser in irgend einem für göttlich gehaltnen Buche stände. Denn daß das Buch göttlichen Ursprungs sei, ist selbst wieder eine bloße Glaubenssache; niemand von uns weiß es, weder unmittelbar noch mittelbar, indem bloße Zeugnisse (besonders in eigner Sache) keine zulängliche Beweisgründe sind und der Schluß von den Wirkungen eines Buches auf die Ursache desselben höchst unsicher ist; weshalb auch der glaubige Muselmann seinen Koran für eben so göttlich hält, als der glaubige Christ seine Bibel. In wissenschaftlicher Hinsicht gebürt also dem Wissen der erste Rang unter den verschiednen Arten des Fürwahrhaltens, selbst wenn uns diese in einem gegebnen Falle mehr anziehn oder stärker interessiren möchten. Es steht theoretisch höher als das

Glauben und also auch als das Meinen. Dieß ist unstreitig auch der Grund, warum wir Gott bloß ein Wissen beilegen, kein Glauben, vielweniger ein Meinen. Denn da wir das Wissen Gottes als unendlich denken müssen, weshalb es auch Allwissenheit heißt: so schließt es nothwendig alles aus, was weniger als Wissen ist. Aus demselben Grunde muß Gottes Wissen als ein durchaus unmittelbares gedacht werden, mit welchem Glaube und Meinung um so weniger zusammen bestehen kann.

Das Meinen, als eine besondre Art des Fürwahrhaltens betrachtet, steht nämlich noch um eine Stufe tiefer als das Glauben, obwohl beide oft so mit einander verwechselt werden, daß man Glaubensartikel für bloße Meinungen oder noch öfter bloße Meinungen für wirkliche Glaubensartikel ausgiebt. Ja es geht die Anmaaßung noch weiter, so daß man bloße Meinungen als wissenschaftliche Lehrsätze aufstellt. Vornehmlich thun dieß diejenigen, welche in ihre Meinungen verliebt sind. Denn wie die Liebe gegen Menschen uns so blind macht, daß

wir deren Fehler nicht bemerken, so macht uns auch die Liebe gegen Meinungen (besonders solche, die wir selbst erfunden haben, wo sich noch die Eitelkeit einmischt) so blind, daß wir das Mangelhafte an ihnen gar nicht bemerken. Ebendieß ist der Fall bei solchen Meinungen, welche das Ansehen der Personen, die wir sehr hochschätzen, der Gesellschaften, in welchen wir geboren und erzogen sind, oder auch der Zeitalter, durch welche sie fortgepflanzt, mithin von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden, geheiligt hat. Daher mag es wohl auch gekommen sein, daß man alles ohne Unterschied, was gelehrt wird, Dogmen im weitern Sinne genannt hat, mögen es echt wissenschaftliche Lehrsätze oder Glaubensartikel oder bloße Meinungen sein. Uebrigens fallen in das Gebiet der Meinung alle Voraussetzungen oder Hypothesen, alle Annahmen oder Präsumzionen, und alle Vermuthungen oder Konjekturen, so lange sie nicht durch fortgesetztes Nachdenken und Forschen zu einer höhern Würde erhoben worden. Denn daß dieß möglich sei, bezeugt die Geschichte der Wissen=

schaften. Was man aber öffentliche Meinung nennt, ist eigentlich ein Inbegriff von Urtheilen, die bald bloße Meinungen, bald aber auch mehr sein können.

Nehmen wir nun das Meinen in seiner eigentlichen Bedeutung, so gehört dahin alles, was bloß wahrscheinlich, mithin ungewiß ist, weil noch etwas an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlt. Denn sobald wir uns dieses Mangels in unsrem Denken bewusst werden, so fällt auch die innere Nöthigung zum Beifallgeben weg. Es kann aber dieser Mangel größer oder geringer sein; es kann in dem einen Falle mehr, in dem andern weniger an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlen. Fehlt nur wenig, so werden wir das Urtheil wahrscheinlich, fehlt hingegen viel, so werden wir es unwahrscheinlich finden. Im ersten Falle werden wir zum Beifallgeben sehr geneigt sein, mithin auch wohl das Wahrscheinliche für wahr halten. Im zweiten Falle hingegen werden wir zum Beifallgeben wenig oder gar nicht geneigt sein, und daher das Unwahrscheinliche auch für unwahr

oder falsch halten, obwohl nach einer schon von Aristoteles in seiner Poetik gemachten Bemerkung zuweilen gerade das Wahrscheinliche unwahr und das Unwahrscheinliche wahr ist oder (wenn vom Künftigen die Rede) wahr wird, indem ein Urtheil immer unsicher bleibt, so lang' es nicht zureichend begründet ist. Auch ist offenbar, daß, weil es hier auf ein Mehr oder Weniger ankommt, sehr viele Abstufungen des Wahrscheinlichen und des Unwahrscheinlichen möglich sind, die sich gar nicht alle bestimmen lassen. Man kann daher mit Recht sagen, daß es unendliche (d. h. unbestimmbar viele) Grade der Wahrscheinlichkeit gebe vom höchsten, der der Gewißheit beinahe gleich kommt, bis zum niedrigsten, wo wir völlig ungewiß sind und daher der Zweifel beginnt. Ebendarum sagen wir oft, daß wir etwas bezweifeln, weil wir es sehr unwahrscheinlich finden. Und dieß ist auch der Grund, warum auf dem Gebiete der Meinungen alles so schwankend ist, warum unsre Geneigtheit zum Beifallgeben bald steigt bald fällt, und warum der Eine ebendasselbe sehr unwahr-

scheinlich finden kann, was der Andre höchst wahrscheinlich findet. Jener bemerkt vielleicht sehr viel, dieser sehr wenig von dem, was noch an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlt.

Hierauf gründet sich auch der Versuch, die Wahrscheinlichkeit förmlich zu berechnen (calculus probabilium). Man geht nämlich dabei von dem Gedanken aus, daß sich jenes Mehr und Weniger auch wohl als eine mathematische Größe werde bestimmen lassen. Allein die Ausführbarkeit dieses Gedankens erleidet sehr große Beschränkungen. Denn nur in den Fällen, wo die Wahrscheinlichkeitsgründe bloß zu zählen sind, lässt sich eine solche Berechnung anstellen, wie bei der Lotterie, dem Lotto und andern reinen Glücksspielen. Wo z. B. unter 100,000 Loosen 90,000 Nieten und 10,000 Treffer sind, da kann man leicht bestimmen, wie groß die Wahrscheinlichkeit des Gewinnens im Verhältnisse zu der des Nichtgewinnens für die Spielenden sei. Sobald aber die Wahrscheinlichkeitsgründe auch zu wägen sind, ist die Berechnung höchst un-

sicher oder ganz unmöglich. Wer will z. B. berechnen, wenn mehre Spieler von verschiedner Geschicklichkeit mit einander ein Kartenspiel, das nicht bloß vom Glücke, sondern auch vom Verstande und von der Uebung abhangt, spielen, wie groß die Wahrscheinlichkeit ihres gegenseitigen Gewinnes oder Verlustes sei? Die Geschicklichkeit, als intensive Größe (als Größe der Geisteskraft) betrachtet, entzieht sich jedem Kalkul, selbst wenn alle ehrlich spielen. Mischt sich aber gar noch der Betrug, als eine ganz andre Art von Geschicklichkeit, ins Spiel, so muß der tiefsinnigste Mathematiker mit seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung zu Schanden werden. Man kann daher auch die Wahrscheinlichkeit selbst in die mathematische und die dynamische eintheilen, weil nur die erstere sich berechnen lässt.

Von dem Meinen ist aber noch das Wähnen zu unterscheiden. Die Meinung kann und soll immer auf wirklichen Gründen beruhen, wenn gleich dieselben nicht zureichen, eine vollständige und gewisse Ueberzeugung in uns zu bewirken. Der Wahn aber beruht nur auf eingebildeten Gründen, die eigent-

lich gar keine sind, weil sie augenblicklich alle Kraft verlieren, sobald man sie nach angestellter Prüfung als ein Blendwerk der Einbildungskraft anerkennt. Darum heißt auch die Meinung im Lateinischen schlechtweg opinio, der Wahn aber vana opinio, indem das Wort Wahn selbst mit vanus stammverwandt ist. Der dieser Schrift zum Motto dienenende Satz: Opinionum commenta delet dies, heißt daher so viel als: Opiniones vanas delet dies, wie aus dem Gegensatz erhellet: Rationis judicia confirmat. Denn vieles, was anfangs bloß Meinung war, weil man die zureichenden Gründe noch nicht gefunden hatte, ist von der Zeit durch allmälige Entdeckung dieser Gründe als ein wahrhaftes Urtheil der Vernunft bestätigt worden. So die Meinung einiger Alten, daß die Erde sich bewege und die Sonne still stehe. Denn die zureichenden Gründe für diese Behauptung, die sonst Vielen so ungereimt, ja gottlos schien, sind erst in einer weit spätern Zeit aufgefunden worden. In Bezug auf eine Meinung kann daher wohl Ueberzeugung stattfinden, vornehmlich wenn jene einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hat. In Bezug

auf den Wahn aber findet eigentlich nur Ueberredung statt, die man auch wegen der doppelten Bedeutung des Worts Ueberzeugung eine leere, eitle oder eingebildete Ueberzeugung (vana persuasio) nennen kann (Absch. 3.), die aber stets mehr passiv ist, als aktiv, während die wahre Ueberzeugung ohne eigne Aktivität des Geistes gar nicht stattfinden kann.

Man wolle aber mit dem Wähnen ja nicht das Ahnen (oder wie Andre sprechen und schreiben, Ahnden) verwechseln. Eine Ahnung kann freilich oft ein bloßer Wahn sein; aber sie kann auch zuweilen eine wahrscheinliche Meinung sein. Ja es kann sogar das Glauben und das Wissen sich zuerst in der Gestalt einer Ahnung in unsrem Bewusstsein ankündigen. Die Ahnung beruht nämlich immer auf Gefühlen d. h. auf solchen Vorstellungen oder Bestrebungen, die noch nicht aus dem dunkeln Hintergrunde des Bewusstseins hervorgetreten, noch nicht bis zur Klarheit durchgedrungen, entwickelt und ausgebildet sind, die daher auch stets noch etwas Unbestimmtes, Unsicheres und Schwankendes an sich haben. Durch derglei=

chen Gefühle antizipiren wir daher nicht selten das Wahre, und eben diese Antizipazion heißt eine Ahnung. Das Wahre aber, was wir so antizipiren, kann bald ein Gegenstand des Wissens, bald ein Gegenstand des Glaubens sein. Das Ahnen vertritt also dann die Stelle des Wissens oder des Glaubens. So ahnete Newton im Falle des Apfels das Gravitazionsgesetz, und so konnten auch die Menschen das göttliche Wesen zuerst bloß in gewissen wunderbaren oder furchtbaren Naturerscheinungen ahnen; weshalb auch einige alte Philosophen sagten, die Furcht habe die Götter geboren. Wäre aber das Geahnete nur etwas Wahrscheinliches, wie bei künftigen Begebenheiten, über die sich immer nur mit Wahrscheinlichkeit urtheilen lässt, so wäre das Ahnen nur ein Meinen; und wäre das Geahnete gar bloß etwas Eingebildetes, wie bei so vielen aus leeren Wünschen hervorgehenden Hoffnungen, so wäre auch das Ahnen ein bloßes Wähnen. Hieraus folgt von selbst, daß es

1. kein besondres Ahnungsvermögen (vis divinatoria) geben kann; denn dieses müsste bald ein Wissensvermögen, bald ein Glaubensvermögen, bald ein Mei=

nungsvermögen, bald ein Wähnungsvermögen, also ein wahres Chamäleon sein. Wollte man ja ein solches annehmen, so wär' es nichts anders, als das Vermögen zu urtheilen, ohne daß man sich der Gründe des Urtheils bestimmt bewusst ist. Ferner folgt hieraus

2. daß es ganz ungereimt ist, die Ahnung zur Grundlage des Glaubens oder gar des Wissens machen zu wollen. Denn wiewohl in der Erfahrung aus dem Ahnen ein Glauben oder Wissen hervorgehen kann, so bürgt doch die Ahnung gar nicht für die Wahrheit des Geglaubten oder Gewussten. Dieß muß vielmehr durch anderweite Gründe gerechtfertigt werden, die mit Klarheit und Bestimmtheit anzugeben sind, wenn es überhaupt dergleichen giebt. Die Ahnung als solche ist ihrer Sache nie gewiß; sie kann uns daher eben so leicht täuschen oder irre führen, als sie uns in andern Fällen durch Anregung des Nachdenkens zur Wahrheit geleiten kann. Wir verwerfen also keineswegs die Ahnung schlechthin; wir behaupten nur, daß ihr nicht unbedingt zu trauen sei. Ja wir halten es immer für rathsamer, mistrauisch

gegen sie zu sein, als ihr zu sehr zu vertrauen. Man ist so wenigstens sichrer vor Blendwerken der Einbildungskraft, die sich gar zu gern in die Gestalt der Ahnungen verkleiden. — Ebendasselbe gilt auch von dem sogenannten Wahrheitsgefühle, worüber wir aber hier nicht nöthig haben uns weitläufiger auszusprechen, da dieß schon in der Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens (S. 59—67) geschehen ist. Freilich ist jene Theorie von mehren Seiten her angefochten, aber noch nicht widerlegt worden. Denn man kann eine Gefühlstheorie nicht mit Gefühlen umstoßen; sie fodert ja eben, daß man aus dem Zauberkreise der Gefühle herauskomme auf das freie Feld einer wissenschaftlichen, also auch gründlichen, also auch klaren und deutlichen Untersuchung. Eine solche hat aber nichts mit euren Gefühlen zu thun; denn wie trefflich und preiswürdig diese auch an sich sein mögen — als allgemeingültige Gründe können wir nun einmal solche baare Subjektivitäten nicht anerkennen.

Fünfter Abschnitt.

Das Glauben in seinen verschiedenen Arten betrachtet.

Daß das Glauben nicht einartig sei, davon kann sich jeder sehr leicht überzeugen, er mag auf das sehen, was er selbst glaubt, oder was Andre glauben. Der Glaube an Gott z. B. hat offenbar ein ganz andres Gepräge, als der Glaube an Muhammed als einen Gesandten Gottes; und eben so hat dieser Glaube wieder ein ganz andres Gepräge, als der Glaube an Muhammed bloß als eine historische Person. Den ersten und den letzten Glauben haben wahrscheinlich Alle, welche diese Zeilen lesen, den mittlern aber wahrscheinlich Niemand von ihnen, ungeachtet es Millionen andrer Menschen auf der Erde gegeben hat und noch giebt,

die eben diesen Glauben hatten und noch haben. Auch dürft' es unter den letztern wohl eben so gut Tausende geben, die auf ihren Glauben leben und sterben würden, wenn man ihnen denselben mit Gewalt entreißen wollte, als es solcher Blutzeugen oder Märtyrer unter andern Religionsparteien gegeben hat.

Worin besteht nun aber der Unterschied zwischen diesen verschiednen Glaubensarten, und wie viel mag es derselben geben?

Für's Erste muß bemerkt werden, daß wir hier noch nicht danach fragen, ob der eine Glaube wahr, der andre falsch sei. Denn wiewohl nach den Gesetzen der Logik der eine wahr, der andre falsch sein muß, wenn beide einander geradezu entgegengesetzt sind, wenn z. B. hier geglaubt wird, daß Muhammed ein göttlicher Gesandte war, dort aber, daß er es nicht war: so giebt dieß doch noch nicht zwei verschiedne Glaubensarten. Vielmehr ist der Glaube selbst in dieser Beziehung immer einartig, wenn auch der eine Theil das gerade Gegentheil von dem glaubt, mithin das nicht glaubt, was der andre glaubt. Es findet also hier ein

bloßer Glaubensstreit statt, indem hier bejahend, dort verneinend geglaubt d. h. nicht geglaubt wird. Darum beschuldigt eben jeder Theil den andern des Irrthums. Was hier wahrer Glaube heißt, dasselbe heißt dort falscher, und umgekehrt. Wer aber von Beiden Recht habe, kann uns für jetzt völlig gleichgültig sein.

Abgesehn also von der Wahrheit oder Falschheit des Glaubens, müssen wir die spezifischen Verschiedenheiten desselben theils nach den Subjekten theils nach den Objekten zu bestimmen suchen.

In subjektiver Hinsicht kommt es eigentlich bloß auf die Menge der Glaubenden an. Die Unterschiede werden also nur quantitativ ausfallen. Da sich nun alles, was geglaubt wird, in Urtheilen oder Sätzen aussprechen lässt, und da alle Urtheile in Ansehung ihrer Größe oder des Subjekt-Umfangs entweder einzele (individuale) oder besondre (partikulare) oder allgemeine (universale) sind: so wird es auch in dieser Beziehung nur drei Glaubensarten geben können, die wir mit den Namen Einzelglaube, Sonder-

glaube und Gemeinglaube belegen wollen. Lasset uns jede Art für sich betrachten.

Was 1. den Einzelglauben betrifft, so hat dieser streng genommen (als ausschließlicher Glaube eines einzigen Menschen) den kleinsten Umfang und darum auch das kleinste Gewicht. Denn wenn wir auch noch gar nicht auf den Inhalt eines solchen Glaubens sehen, so macht ihn schon der Umstand, daß er sich auf Ein Subjekt beschränkt und dieses seinen Glauben nicht andern Subjekten mittheilen will oder kann, sehr verdächtig. Man wird sogleich geneigt sein, einen solchen Glauben als falsch zu verwerfen, ja ihm nicht einmal den Ehrentitel des Glaubens bewilligen, sondern ihn vielmehr Wahn oder Einbildung nennen. Wenn wir z. B. erzählen hören, daß es irgendwo zwei Menschen gab, von welchen der Eine glaubte, er sei Gott der Vater, der Andre aber, er sei Gott der Sohn: so werden wir beide Subjekte als Wahnsinnige, die einer zur fixen Idee gewordnen Einbildung hingegeben seien, je nachdem wir selbst gestimmt sind, entweder belächeln oder bemitleiden. Indessen kann man doch nicht

nicht geradezu behaupten, daß ein Glaube schon allein darum verwerflich sei, weil er sich nur in Einem Subjekte finde. Es könnte diese Einzelheit auch wohl bloß etwas Zufälliges sein. Setzen wir z. B., daß es irgend einmal einen Menschen gegeben, der zuerst und allein an Gott oder an ein ewiges Leben geglaubt hätte — würden seine Zeitgenossen wohl Recht gehabt haben, zu ihm zu sagen: „Du närrischer Mensch, „wie kannst du etwas glauben, woran bisher „niemand von uns gedacht hat?“ — Es wird also erst untersucht werden müssen, ob der Glaube wirklich nur in einer individual-subjektiven Bestimmung (z. B. in dem gestörten Gemüthe eines Menschen) gegründet war, oder ob er vielleicht in einer zur allgemeinen Menschennatur gehörigen Bestimmung (z. B. im Gewissen des Menschen überhaupt) seine tiefere Grundlage hatte. Ein Einzelglaube von dieser Beschaffenheit würde dann vielleicht bald ein Sonderglaube, wo nicht gar ein Gemeinglaube werden.

Was nämlich 2. den Sonderglauben anlangt, so kann dieser von sehr verschiednem

Umfange sein, je nachdem die Mehrheit von Subjekten, die einen solchen Glauben in sich hegen, größer oder kleiner ist. Es kann z. B. jene Mehrheit eine Familie sein, wie wenn eine Familie an die Abhängigkeit ihrer Wohlfahrt und Fortdauer von dem Besitz eines gewissen Kleinods glaubt, und daher dieses Kleinod mit der größten Sorgfalt bewahrt — oder ein Geschlecht, wie wenn das weibliche Geschlecht an die Gewalt seiner Reitze über die Männer glaubt, und daher diese Reitze möglichst hervorzuheben sucht — oder ein Stand, wie wenn der Adelstand an einen erblichen, durch die Natur selbst bestimmten, Vorzug vor dem Bürgerstande glaubt, und daher diesen Vorzug nicht aufgeben will — oder ein Volk, wie wenn die Römer sich zur Weltherrschaft berufen oder die Juden an einen ihnen allein verheißenen Messias glaubten, und daher beide Völker die übrigen verachteten — oder auch eine Religionsgesellschaft, wie wenn die katholische Kirche an die Untrüglichkeit des Papstes, an die Transsubstanziazion, an das Fegefeuer u. s. w. glaubt, und diese angeblichen

Dogmen sogar für nothwendig zur Seligkeit hält. Man könnte daher den Sonderglauben nach diesen verschiednen Beziehungen wieder in den Familienglauben, den Geschlechtsglauben, den Standesglauben, den Volksglauben (worunter man jedoch oft nur den Glauben des gemeinen Volks oder des Pöbels versteht) und den Kirchenglauben eintheilen. Auch solcher Glaube ist dem Verdachte, daß er falsch, daß er eigentlich nur Wahn oder Einbildung sei, gar sehr ausgesetzt, weshalb ihn auch selten oder nie alle Subjekte, die zu einer gewissen Mehrheit (Familie, Geschlecht, Stand u. s. w.) gehören, in sich hegen, wenn sie ihm auch nicht äußerlich widersprechen, vielmehr ihn in Schutz nehmen, weil er ihrem Vortheile zusagt. Indessen muß auch hier die Bemerkung wiederholt werden, daß ein Glaube darum allein noch nicht als falsch zu verwerfen, weil er bloß als Sonderglaube erscheint. Denn er könnte doch wohl seinen Grund in gewissen natürlichen Verhältnissen haben, wie der Glaube der Weiber an die Macht ihrer Reitze. Ja es könnte sogar ein Glaube, der jetzt nur noch als

Sonderglaube gilt, wohl einmal ein Gemeinglaube werden, wie der Glaube an gewisse Religionslehren. Denn bei diesen kommt es gar sehr auf ihre innere Beschaffenheit an. Diese kann den Glauben bald verwerflich, bald annehmungswürdig machen. Verbreitete sich also ein Sonderglaube durch seinen innern Gehalt und Werth nach und nach wirklich unter allen Menschen, so hätt' er sich ebendadurch in einen Gemeinglauben verwandelt, wie dieß z. B. die Christen von ihrem Glauben an die Wahrheiten des Evangeliums hoffen. Es zeigt sich daher in einem solchen Sonderglauben wenigstens eine Tendenz zur Universalität.

Wir müssen aber auch 3. den Gemeinglauben selbst noch in nähere Betrachtung ziehn. Für's Erste ist nämlich zu bemerken, daß wir darunter durchaus keinen gemeinen Glauben (fides vulgaris) verstehn. Dieser würde nichts anders als Volksglaube in der schlechtern Bedeutung oder Pöbelglaube sein. Vielmehr verstehen wir darunter einen gemeinsamen oder allgemeinen Glauben (fides communis s. univer-

salis). Ob es einen solchen streng genommen gebe, könnte freilich noch bezweifelt werden. Denn wie sehr sich auch ein Glaube unter den Menschen verbreitet haben möge, immer giebt es einige Subjekte, bei denen er nicht angetroffen wird. So wird selbst der Glaube an Gott nicht nur bei den Atheisten (deren es gewiß gegeben hat und noch giebt, wenn man gleich mit diesem Namen viel zu freigebig gewesen) und bei kleinen Kindern (die von Manchen sogar negative Atheisten im Gegensatze der wirklichen Gottesleugner als positiver Atheisten genannt worden) nicht angetroffen, sondern er fehlt auch noch bis auf den heutigen Tag manchen ganz rohen Volksstämmen, deren Sprache nicht einmal ein Wort zur Bezeichnung eines göttlichen Wesens hat (wie glaubwürdige Reisebeschreiber von den Pescheräs, den Abiponern und andern wilden Horden, die noch auf der untersten Stufe der Menschheit stehn, versichern). Indessen kann man diese Subjekte als Ausnahmen von der Regel betrachten, die sich in der Masse der erwachsenen und gebildeten Menschheit gleichsam verlieren. Darum haben

auch viele Philosophen von den ältesten Zeiten her sich zum Beweise des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele auf das allgemeine Völkerzeugniß berufen. Freilich ist dieß Zeugniß kein eigentlicher Beweis. Aber als Präsumzion für den Glauben an Gott und Unsterblichkeit kann man es schon gelten lassen. Denn es lässt sich mit Recht annehmen, daß ein Glaube, der sich so allgemein unter dem Menschengeschlechte verbreitet hat, eine tiefere Grundlage im menschlichen Gemüthe haben, daß er etwas dem Menschen Natürliches und Nothwendiges sein müsse. Wollte man aber einwenden, daß sich doch auch andre Arten des Glaubens von sehr zweideutiger Beschaffenheit, wie der Gespenster- Hexen- Wahrsager- und Wunderglaube, sehr weit, ja fast überall unter den Menschen verbreitet haben: so würde dieß erstlich immer bloß beweisen, daß jene Annahme eben nur eine Präsumzion sei, die noch einer anderweiten Rechtfertigung bedürfe. Und dann könnte man auch entgegnen, daß diese zweideutigen Glaubensarten nichts anders seien als Entstellungen oder Ausartungen des Glau-

bens an Gott und Unsterblichkeit. Denn dieser dürfte wohl der eigentliche Grund und Boden sein, auf welchem aller religiose Aberglaube als bloßes Unkraut, das der Feind des wahren Glaubens ausstreuet, erwächst.

Allein eben dieser Umstand nöthigt uns nun auch noch, auf den objektiven oder qualitativen Unterschied der Glaubensarten Rücksicht zu nehmen. Denn da die Menge der Gläubigen, wie groß sie auch sei, nichts über den Glauben selbst entscheidet — weil auch Millionen gemeinschaftlich irren können und ein auf das Ansehn der Menge gegründetes Urtheil doch immer nur ein Vorurtheil (praejudicium auctoritatis multitudinis) wäre — so muß ein Glaube, der auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht oder werth sein soll, Gemeinglaube zu werden, vor allen Dingen nach seinem innern Gehalte geprüft werden. Da zeigt sich nun sogleich ein sehr merkwürdiger Unterschied. Denn entweder kann sich unser Glaube auf einzele Thatsachen (Ereignisse, Begebenheiten, facta) oder auf allgemeine Lehren (die man auch Vernunftwahrheiten

und dogmata im engern Sinne nennt) beziehn. Wir wollen daher den ersten den Geschichtsglauben (fides historica), den zweiten aber den Vernunftglauben (fides rationalis) nennen. Sollte sich dann etwa zeigen, daß es außer diesen beiden noch eine dritte aus denselben zusammengesetzte Glaubensart gebe, so könnten wir eben diese den Mischglauben (fides mixta) nennen. Lässt uns wieder jede Art besonders erwägen!

Was 1. den Geschichtsglauben betrifft, so muß man sich wohl hüten, denselben nicht bloß auf die schlechtweg oder vorzugsweise sogenannte Geschichte zu beziehn. Denn ob er gleich dieser Wissenschaft ganz vorzüglich angehört, so kommt er ihr doch nicht ausschließlich zu. Er hat vielmehr alles zum Gegenstande, was in den Kreis der Wahrnehmung als ein Thatsächliches fällt. Wird dieses von uns selbst wahrgenommen, so ist es eigentlich ein Gegenstand des Wissens, und zwar des unmittelbaren. Denn von uns wahrgenommene Thatsachen können als solche nicht bewiesen werden und bedürfen auch keines Beweises.

Allenfalls bedarf es nur der Prüfung, ob wir auch richtig wahrgenommen, wozu Aufmerksamkeit auf das Wahrgenommene, auch Wiederholung und Vergleichung der Wahrnehmungen erfodert wird, um die eine durch die andre zu berichtigen und zu ergänzen, wie auch alles zu entfernen, was vielleicht nur auf ganz zufälligen Umständen beruht und daher eine Täuschung bewirken könnte. Darum stellen wir in wichtigern Fällen genaue Beobachtungen und Versuche an, und machen auch wohl Gegenbeobachtungen und Gegenversuche, wenn wir recht sicher gehen wollen. Was wir aber auf diese Art durch uns selbst und allein erkundet oder erfahren haben, das hat auch für uns unmittelbare und objektive Gewissheit, weil es auf eigner Wahrnehmung des Gegenstandes beruht; es wird also nicht bloß geglaubt, sondern gewusst. Ganz anders verhält es sich dagegen mit solchen Dingen, die von Andern wahrgenommen und uns bloß erzählt oder berichtet worden. Hier müssen wir, wenn wir das Erzählte oder Berichtete für wahr halten sollen, ein gewisses Vertrauen auf ein fremdes Subjekt

setzen. Thun wir dieß, so glauben wir ihm. Daher ist alles, was bloß auf Zeugnissen (Aussagen Andrer) beruht, für uns nicht eigentlich ein Gegenstand des Wissens, sondern bloß des Glaubens; und es kommt dabei hauptsächlich auf die Prüfung der Zeugnisse in Ansehung ihrer Glaubwürdigkeit an, nach den bekannten Regeln der Logik, indem wir fragen, theils ob jemand die Wahrheit wissen konnte, theils ob er sie auch sagen wollte. Besteht der Geschichtsglaube diese Prüfung, so darf er auch Anspruch auf allgemeine Gültigkeit machen; er verdient dann, Gemeinglaube zu werden. Allein es kann hier auch oft viel Unsicherheit oder Ungewißheit stattfinden, besonders dann, wenn uns die Zeugen in Ansehung ihrer Persönlichkeit wenig oder gar nicht bekannt sind, wenn wir nicht wissen, ob sie bezeugen, was sie selbst wahrgenommen oder was sie nur von Andern gehört haben, ob sie also unmittelbare oder mittelbare, Augen- oder Ohrenzeugen seien, ja wenn wir vielleicht gar keine bestimmte Zeugnisse, sondern bloß allgemeine Sagen (Mythen, Tradizionen) vor uns

haben. Dann werden wir unser etwaniges Fürwahrhalten, wenn wir genau reden wollen, nicht einmal ein Glauben, sondern bloß ein Meinen mit einem bald höhern bald niedern Grade der Wahrscheinlichkeit nennen können. So verhält es sich z. B. mit allen Erzählungen von dem Ursprunge und den früheſten Schicksalen des Menschengeschlechtes. Niemand weiß, von wem eigentlich diese Erzählungen herrühren; denn daß sie von Moses herrühren, ist selbst nur eine beliebige Annahme, da über dem Verfasser der Genesis und des ganzen Pentateuchs ein undurchdringliches Dunkel ruht. Es ist daher in Ansehung solcher Erzählungen keinem besonnenen Geschichtforscher zu verargen, wenn er sich dem historischen Skeptizismus ergiebt. Wo hingegen bestimmte Zeugnisse vorliegen und diese sowohl im Einzeln geprüft als unter einander verglichen werden können, da wär' es widersinnig, allen Glauben zu verweigern. Man würde ja dann von Dingen, die der Zeit oder dem Raume nach sehr fern von uns sind, gar keine Kunde erhalten können. Ja es ist der Glaube in dieser Beziehung eigentlich nichts an=

ders als ein mittelbares Wissen d. h. ein Wissen mittels Andrer, die etwas wahrgenommen und davon Bericht erstattet haben. Darum sagt man auch von einem Geschichtschreiber, daß er eine Thatsache bewiesen habe, wenn er glaubwürdige Zeugnisse für dieselbe angeführt hat. Immer aber bleibt ein solcher Beweis mit einem gewissen Mangel behaftet, der durch persönliches Zutrauen gleichsam ergänzt werden muß. Denn ob ein Zeuge in jeder Hinsicht Glauben verdiene, läßt sich nie mit voller Sicherheit beurtheilen. Auch der verständigste und ehrlichste Mann kann sich irren oder einmal aus Gunst oder Ungunst, aus Hoffnung oder Furcht, oder aus irgend einer andern persönlichen Rücksicht sich eine kleine Abweichung von der Wahrheit erlauben. Der Geschichtsglaube wird daher in manchen Fällen wohl der Gewißheit so nahe kommen können, daß man keinen vernünftigen Grund hat, ihn in Anspruch zu nehmen; von dem eigentlichen Wissen aber ist er doch wesentlich verschieden, weil er stets nur auf Zeugnissen beruht.

Was 2. den Vernunftglauben an-

langt, so fragt es sich vor allen Dingen, auf was für Vernunftwahrheiten er sich beziehen soll, ob auf theoretische oder auf praktische. Wollte man ihn auf jene beziehn, so müßte man annehmen, daß die Vernunft schon als theoretisches Vermögen, also in Ansehung der bloßen Erkenntniß, den Menschen nöthigen könnte, um eines subjektiven Bedürfnisses willen, mithin aus einer Art spekulativen Interesses, etwas für wahr zu halten, ohne davon eine wirkliche Erkenntniß, eine objektive Einsicht in die Sache selbst zu haben. In dieser Annahme liegt aber etwas Widersprechendes. Denn so lange unser Geist auf dem theoretischen Gebiete oder Standpunkte verweilt, ist es ihm eben nur um wirkliche Erkenntniß zu thun. Das spekulative Interesse kann ihn also nur antreiben, nach solcher Erkenntniß, also nach dem Wissen zu streben, aber nicht, sich am Glauben begnügen zu lassen. Die Zumuthung des Glaubens fällt hier sogar ins Lächerliche. Was würde man z. B. wohl zu einem Astronomen sagen, der uns zumuthete, an das Dasein menschenähnlicher Mondbewohner zu glauben,

bloß weil es sein oder Andrer spekulatives Interesse mit sich brächte, den Mond so wie die Erde bevölkert zu denken? Jeder vernünftige Denker würde ihn sogleich zurückweisen oder wenigstens auffodern, bestimmte Mondbeobachtungen, also wirkliche Erkenntnissgründe, für die Behauptung, daß es dergleichen Mondbewohner gebe, anzuführen. Je nachdem nun diese Gründe beschaffen wären, würden wir auch zustimmen oder nicht; und wenn wir etwa zustimmten, so würde unser Fürwahrhalten entweder das Gepräge des Wissens (bei objektiv zureichenden Gründen) oder das des Meinens (bei objektiv unzureichenden, aber doch die Sache wahrscheinlich machenden Gründen) haben. Vom Glauben könnte aber nicht die Rede sein, außer in historischer Beziehung, wenn jemand jene Mondbeobachtungen nicht selbst gemacht, sondern nur davon erzählen gehört hätte. — Ganz anders hingegen wäre das Verhältniß, wenn wir den Vernunftglauben auf *praktische* Vernunftwahrheiten bezögen. Denn im *Handeln* liegt unsre *höhere Bestimmung*, auf welche als den *Endzweck der Vernunft* zuletzt

sogar das ganze System unsrer Vorstellungen und Erkenntnisse als Mittel bezogen werden muß. Darum achten wir selbst den größten Gelehrten als Menschen nicht, wofern er sich kleinlich, niedrig, überhaupt unwürdig im Leben (als handelndes Wesen) zeigt. Das Gewissen oder, was eben so viel heißt, das Bewußtsein sittlicher Gesetze und der daraus hervorgehenden Bestimmung des Menschen giebt uns hier einen ganz andern Maaßstab des Urtheils an die Hand, und kann uns daher auch wohl nöthigen, etwas für wahr zu halten ohne wirkliche Erkenntniß, ohne alle objektive Einsicht in das Wesen der Sache, sobald nur das Fürwahrgehaltene nichts Widersprechendes in sich selbst oder gegen andre ausgemachte Wahrheiten enthält und als eine Bedingung zu denken ist, von welcher die Erreichung des unabweislichen Endzwecks der Vernunft abhangt. Dann erzeugt sich im Gemüthe von selbst jene gewisse Zuversicht (fiducia certa), welche zu allen Zeiten als ein charakteristisches Merkmal dieses Glaubens betrachtet worden. Denn es werden dann auch solche Zweifel, welche die

bloße Spekulazion gegen das Geglaubte erheben möchte, den Gläubigen nicht erschüttern, so lang' er sich nur auf dem Gebiete des Handelns befindet und nicht etwa selbst sich der Spekulazion hingiebt. Im letzten Falle könnt' es ihm freilich begegnen, daß er irre oder schwankend in seinem Glauben würde, weil die Spekulazion als solche gern über alles Ziel und Maaß hinausgeht und daher sich auch leicht in labyrinthischen Windungen verstrickt. Der Vernunftglaube wird sich daher, wenn er auch zu gewissen Zeiten nur als Einzel- oder Sonderglaube erschienen oder gar durch vernunftwidrige Gebilde der Einbildungskraft so entstellt worden wäre, daß man ihn kaum noch vom Aberglauben unterscheiden könnte, dennoch sehr wohl dazu eignen, Gemeinglaube zu werden, weil die Wahrheiten, auf die er sich bezieht, auf den Beifall aller nicht bloß vernünftig Denkenden und Urtheilenden, sondern auch vernünftig Gesinnten und Handelnden mit vollem Rechte Anspruch machen. Da diese Wahrheiten praktischer d. h. moralisch-religioser Art sind, so kann man auch den darauf sich beziehenden

henden Vernunftglauben selbst einen praktischen, moralischen oder religiosen Glauben nennen. Darum behauptet ein wackerer Rezensent in der Jen. Allg. Lit. Zeitung (1825. Nr. 5. S. 40.) mit Recht, daß selbst die älteste Mythologie, welche doch offenbar ein Vehikel des ältesten Religionsglaubens ist, „nächst den historischen Anlässen aus dem ethischen Urgefühle des Volkes entsprang, „welches noch auf der untersten Stufe des „Abstrakzions- [und Reflexions-] Vermögens „sich befand. Es beweisen dieß nicht nur die „ältesten geschichtlichen Denkmale, die homerischen Gedichte [und die mosaischen Urkunden], „sondern auch die Betrachtung der Gesetze, nach „denen die Entwickelung des Menschen erfolgt. „Denn letztere lehren uns ausdrücklich, daß „das sittliche Gefühl zuerst und am frühesten „im Menschen erwacht, während die geistigen „Kräfte noch schlummern. Das sittliche Ge„fühl erregt Ehrfurcht und heilige Scheu vor „etwas Uebernatürlichem und Unbegreiflichem, „sobald bedeutende Anlässe, innere wie äußere, „auf den Menschen einwirken. Was überge-

„waltig, unerfaſſbar erſcheint, wird zum Gott
„geſteigert, und hieraus ergiebt ſich die Re=
„ligion.“

Allein es iſt nicht bloß das urſprüngliche Daſein des Göttlichen, worauf ſich der Religionsglaube bezieht, ſondern auch das fortdauernde Daſein des Menſchlichen in ſeiner Verwandtſchaft mit dem Göttlichen. Denn auch dieſe Verwandtſchaft wird zuerſt vom ſittlichen Gefühle oder mittels deſſelben geahnet und um dieſer Verwandtſchaft willen dem Menſchen eine höhere Bedeutſamkeit und eine längere Fortdauer, über die ſinnliche oder irdiſche Exiſtenz hinaus, beigelegt. Die beiden Hauptgegenſtände des religioſen Glaubens ſind daher Gott und Unſterblichkeit, ohne deren Annahme der Menſch ſich ſelbſt als ein ganz zweck= und beſtimmungsloſes Ding betrachten müſſte; und darum ſind auch die Sätze, welche den Glauben an Gott und Unſterblichkeit ausſprechen, die beiden Grundartikel oder Haupt=Dogmen der Religionslehre. Denn alles, was ſonſt noch in religioſer Hinſicht gelehrt werden mag, es ſei wahr oder falſch, drehet ſich doch

zuletzt um diese beiden Glaubensangeln. Man muß nur den praktischen Glauben nicht mit dem sogenannten pragmatischen verwechseln, der sich auf gewöhnliche Lebenszwecke bezieht, wie der Glaube des Landmanns an die Fruchtbarkeit des Bodens, oder des Arztes an die Heilkraft gewisser Stoffe. Denn dieser Glaube ist nichts anders als eine wahrscheinliche, oft auch trügliche Voraussetzung.

Allein es findet in dieser Hinsicht 3. noch ein Mischling von Glauben statt, der ja nicht übersehn werden darf. Und zwar findet derselbe wieder auf doppelte Weise statt. Fürs Erste kann man auch Vernunftwahrheiten auf das bloße Wort oder Zeugniß Andrer gelten lassen. Man behandelt dann jene Wahrheiten wie Thatsachen, die man nicht selbst wahrgenommen, sondern bloß erzählen gehört hat. Dieser Glaube ist also in materialer Hinsicht zwar Vernunftglaube, sobald es wirkliche Vernunftwahrheiten sind, die man so glaubt, in formaler Hinsicht aber ist er doch nichts weiter als Geschichtsglaube, weil ebendadurch jene Wahrheiten die Gestalt geschichtlicher That-

sachen annehmen. Ja es kann sich ein solcher Glaubensmischling sogar auf mathematische und andre wissenschaftliche Lehrsätze beziehn. Wie viele rechnen und messen nicht, ohne sich der Gründe ihres Verfahrens bewusst zu sein! Sie haben die arithmetischen und geometrischen Lehren, auf denen ihr Verfahren beruht, von ihren Lehrern auf Treu' und Glauben angenommen und richten sich nun danach im Leben mit voller Zuversicht. Eben so hat vielleicht schon Mancher ein ganzes philosophisches System auf Treu' und Glauben eines gefeierten Lehrers für wahr gehalten, also es formal historisch geglaubt, ungeachtet es material theoretische oder praktische Vernunftwahrheiten, vielleicht auch nur Meinungen oder gar Irrthümer, mithin gar nichts Geschichtliches enthielt, wenigstens nicht, wiefern es ein philosophisches System sein sollte. Denn freilich lassen sich auch in ein solches System geschichtliche Thatsachen einmischen, oder man kann es selbst, wiefern es durch eine bestimmte Person örtlich und zeitlich ins Leben trat, als eine solche Thatsache betrachten, wie es bekanntlich die Geschichte der Philosophie

mit allen philosophischen Systemen macht. Man glaubt aber im letzten Falle bloß an das örtlich und zeitlich bestimmte Dasein der Systeme, nicht an sie selbst oder deren Wahrheit. Sonst müßte man ja zugleich an alle, auch die entgegengesetztesten, glauben, was schlechthin unmöglich. Allein es giebt noch eine andre Art des Glaubens, wo sich der Geschichtsglaube und der Vernunftglaube noch inniger verschmelzen, wo sie sich gleichsam gegenseitig so durchdringen, daß sie eine ganz eigenthümliche Glaubensart hervorbringen, ungefähr so, wie in der Chemie zwei Körper (z. B. Schwefel und Quecksilber) durch ihre innige Verbindung einen dritten (Zinnober) hervorbringen können, der ein ganz eigenthümliches Gepräge trägt. Jener innig gemischte Glaube ist kein andrer, als der sogenannte Offenbarungsglaube, den wir aber seiner Wichtigkeit wegen in einem besondern Abschnitte betrachten wollen.

Sechster Abschnitt.

Der Offenbarungsglaube als eine Mischung verschiedner Glaubensarten betrachtet.

Wenn hier vom Offenbarungsglauben die Rede ist, so muß vor allen Dingen bemerkt werden, daß wir das Wort Offenbarung in seinem engern Sinne nehmen, also nicht darunter eine gewöhnliche Bekanntmachung von irgend einem bisher Dunkeln oder Verborgnen verstehn, sondern vielmehr eine höhere, über jene weit erhabne, sowohl was ihren Ursprung als was ihren Gegenstand betrifft. In Ansehung des Ursprungs soll sie nämlich göttlich sein oder von Gott kommen, in Ansehung des Gegenstandes aber soll sie sich, wo nicht

ausschließlich, so doch vorzugsweise auf das Uebersinnliche d. h. auf moralisch-religiose Wahrheiten, die man auch göttliche Dinge nennen kann, beziehn.

Der Glaube an eine Offenbarung oder vielmehr an Offenbarungen dieser Art ist so ausgebreitet unter dem Menschengeschlechte, daß er schon darum die ernstlichste Beachtung verdient. Wir finden ihn in der alten und der neuen Zeit oder Welt, unter Heiden und Juden, Parsen und Hindus, Christen und Muselmännern, überhaupt unter rohen und gebildeten Völkern. Man könnte ihn daher vielleicht auch unter den Begriff des Gemeinglaubens stellen wollen. Allein genauer betrachtet ist dieß doch nicht thunlich. Denn erstlich hat es gar viele, zum Theil an Kopf und Herz sehr ausgezeichnete, Menschen gegeben, die nichts von einem solchen Glauben wissen wollten, die ihn geradezu für Täuschung erklärten. Sodann hat dieser Glaube das Eigenthümliche an sich, daß er in seinen verschiednen Aeußerungsweisen sich selbst feindlich entgegentritt und so gleichsam in seinen eignen Eingeweiden wühlt. Der Of-

fenbarungsglaube der Juden z. B. war feindselig gegen den Offenbarungsglauben der Heiden, und dieser gegen jenen. Ebendieß ist noch heute der Fall zwischen Juden und Christen, Christen und Muselmännern. Ja selbst unter denjenigen Offenbarungsgläubigen, die ihren Glauben aus derselben Urkunde als Offenbarungsquelle ableiten, finden wir dieselbe Feindseligkeit, denselben Glaubensstreit. Ein Glaube hebt den andern ganz oder theilweise auf, entweder weil man die Urkunde anders versteht und auslegt, oder weil man neben derselben noch andre (schriftliche oder auch bloß mündliche) Glaubensquellen angenommen hat. Ja es giebt Offenbarungsgläubige, die sich selbst einer ganz eigenthümlichen Offenbarung (eines sogenannten innern Lichtes) rühmen und jede andre mit einer Art von Verachtung verwerfen. Bei so bewandten Umständen kann der Offenbarungsglaube doch nur als ein Sonderglaube angesehn werden; und in manchen Subjekten (nämlich denen von der zuletzt erwähnten Art) nimmt er gar nur die Gestalt des Einzelglaubens an. Ebendarum aber müssen wir ihn um so genauer

betrachten und in seine verschiednen Bestandtheile oder Elemente zerlegen. Denn nur eine solche Analyse kann uns in Stand setzen, eine richtige Ansicht von dieser sonderbaren Glaubensart zu gewinnen.

Der Offenbarungsglaube hat nämlich 1. ein historisches Element und kann in Bezug auf dieses selbst unter den Begriff des Geschichtglaubens gestellt werden. Denn wieferne die Offenbarung einer oder mehren Personen, die irgendwo und irgendwann lebten, mitgetheilt und dann durch jene Personen und deren Anhänger weiter verbreitet worden sein soll, insofern ist sie eine Thatsache; und alles, was eine angebliche Offenbarungsurkunde in Bezug auf diese Thatsache, also auch in Bezug auf das Leben, die Wirksamkeit und die Lehren jener Personen erzählt, fällt in das Gebiet der Geschichte. Es muß daher auch, wie alles Geschichtliche, in Ansehung seiner Glaubwürdigkeit geprüft werden. Diese Prüfung ist aber freilich oft sehr schwierig. Denn gewöhnlich ging die Erzählung eine Zeit lang von Mund zu Mund; und wie sehr bei solcher bloß mündlichen Fort=

pflanzung die ursprünglichen Thatsachen ausgeschmückt, erweitert und umgestaltet werden, ist eine bekannte Sache. Wird nachher das anfangs bloß mündlich Erzählte niedergeschrieben, so ist es zwar nun befestigt, aber noch nicht beglaubigt. Dazu würden noch anderweite Zeugnisse von Personen gehören, die als völlig unparteiische Zuschauer dasjenige bestätigten, was in der angeblichen Offenbarungsurkunde erzählt wird. Fehlt es an solchen Zeugnissen, so ist es kaum möglich, ein sicheres Urtheil zu fällen. Man muß sich dann oft mit einem Grade der Wahrscheinlichkeit begnügen, der von der Gewissheit sehr weit absteht, wenn man nicht etwa der Neigung, die über das Fehlende gern hinwegsieht, einen ungebürlichen Einfluß auf die Bestimmung des Urtheils einräumen will.

Der Offenbarungsglaube hat aber auch 2. ein razionales Element und kann, in Bezug auf dieses, selbst unter den Begriff des Vernunftglaubens gestellt werden. Denn alles Moralisch-Religiose als solches ist etwas Uebersinnliches und kann nur durch Vernunft gedacht werden. Wiefern es aber in einer an-

geblichen Offenbarungsurkunde dargestellt ist, kann es entweder so beschaffen sein, daß es schon die Vernunft an und für sich als wahr anerkennen müsste, wenn es auch nicht dort geschrieben stände, oder so, daß die sich selbst überlassene Vernunft gar nicht einmal darauf gekommen sein, geschweige es als wahr anerkannt haben würde. Im ersten Falle sind es die Wahrheiten der Vernunftreligion selbst, welche von der Offenbarungsurkunde nicht erst gelehrt, sondern nur bestätigt, mithin eigentlich als schon bekannt, als früher geoffenbart vorausgesetzt werden. Welches ist nun diese frühere Offenbarung? Wollten wir uns bloß auf eine anderweite, in der Zeit vorausgegangene Offenbarung berufen, so würde hier dieselbe Frage wiederkehren. Wir würden uns in einem sophistischen Diallelus bewegen. Um also diesen argen Fehler zu vermeiden, müssen wir uns auf eine unzeitliche oder ursprüngliche Offenbarung berufen d. h. auf eine solche, welche dem menschlichen Geschlechte überhaupt durch Gott zu Theil geworden und immerfort zu Theil wird, mit einem Worte — auf die Offen-

barung durch Vernunft oder Gewissen. Denn wieferne die menschliche Vernunft von der göttlichen Urvernunft abstammt oder, wie die Alten sagten, ein Funke der Gottheit ist, insofern ist jene auch der göttlichen Ideen theilhaftig geworden; und wiefern im Gewissen das Gesetz der Vernunft sich wirksam beweist, insoferne vernimmt auch der Mensch im Gewissen die Stimme Gottes. Wir können also auch jene unzeitliche oder ursprüngliche Offenbarung die erste, und jede zeitliche oder später hinzugekommene die zweite (überhaupt, so daß auch eine dritte, vierte, fünfte u. s. w. darunter begriffen werden müsste) nennen. Wenn demnach die letztere in einer ihr zugehörigen Urkunde moralisch-religiose Wahrheiten lehrt, welche die Vernunft schon für sich als wahr anerkennt, so lehnt sie sich eigentlich an die erstere bloß an; und der Offenbarungsglaube ist in dieser Beziehung völlig eins mit dem Vernunftglauben. — Wenn dagegen die zweite Offenbarung mehr lehrt als die erste, so fragt es sich vor allen Dingen: Wie ist dieses Mehr beschaffen und woher ist es gekommen?

Das ist jedoch eine sehr heikliche Frage. Sie ist der eigentliche Stein des Anstoßes für alle, die mit einander im Streite über den Offenbarungsglauben befangen sind, und die man in neuern Zeiten Razionalisten und Supernaturalisten genannt hat, weil man den frühern Namen Naturalist, gleich als klebte ihm eine levis notae macula an, nicht mehr brauchen wollte. Indessen müssen wir offenherzig gestehn, daß wir in dem Namen selbst (der doch im Grunde nichts weiter bedeutet, als einen Menschen, der sich innerhalb der Schranken der Natur hält) durchaus keine Makel finden können, ja daß uns der Gegensatz zwischen Naturalismus und Supernaturalismus viel treffender scheint, als der zwischen Razionalismus und Supernaturalismus. Denn in dem letztern Gegensatze liegt offenbar etwas Schielendes und sogar etwas Entehrendes für den Supernaturalismus, weil dieser nun sofort als Irrazionalismus erscheint, was er doch gewiß nicht sein will. Ja man könnte, wenn man die Worte pressen und damit den Supernaturalismus in die Enge

treiben wollte, ihm gar wohl die Fragen vorlegen: Muß nicht Gott selbst, als das vollkommenste vernünftige Wesen, auch der vollkommenste Razionalist sein? Und muß der Mensch, wenn er Gott überhaupt ähnlich zu werden suchen soll, ihm nicht auch in Ansehung des Razionalismus ähnlich zu werden suchen? Oder hat Gott dem Menschen zu einem andern Zwecke die Vernunft gegeben und ihn ebendadurch zu seinem Ebenbilde geschaffen, als daß der Mensch sowohl vernünftig denken und urtheilen als vernünftig wollen und handeln, mithin ein möglichst vollkommner Razionalist werden soll? Ist also der Haß gegen den Razionalismus nicht am Ende ein wirklicher Haß gegen die Vernunft selbst und folglich auch gegen Gott als die Urvernunft? — Indessen wollen wir es mit den Worten nicht so genau nehmen. Die Sache selbst aber bedarf einer desto sorgfältigern Untersuchung.

Die Frage war also: W i e i s t j e n e s M e h r b e s c h a f f e n, welches eine angebliche zweite Offenbarung den Menschen dargeboten, und w o h e r i s t u n s d i e K u n d e d a v o n g e k o m m e n? — Es springt zuvörderst in die

Augen, daß die Frage eigentlich eine doppelte ist. Die erste betrifft die Beschaffenheit, die zweite den Ursprung jenes Plus. Sie hangen aber freilich beide genau zusammen. Denn wenn man nicht gemeint hätte, daß jenes Plus in Ansehung seiner Beschaffenheit etwas Außerordentliches an sich trage, so würde man wohl nie auf den Gedanken gekommen sein, ihm auch einen außerordentlichen Ursprung beizulegen. Dennoch müssen beide Fragen unterschieden und jede besonders erwogen werden.

Auf die erste Frage giebt man nun gewöhnlich folgende Antwort: Dasjenige, was die zweite Offenbarung (die man auch schlechtweg so nennt) mehr lehrt als die erste (die Vernunft), sind Wahrheiten, die zwar nicht wider, wohl aber über die Vernunft sind. Ebendadurch erweitert jene Offenbarung unsern Gesichtskreis; sie läßt uns von den göttlichen Dingen weit mehr erkennen, als wir ohne sie erkennen würden. — Man giebt also vorerst zu, daß dasjenige nicht wahr sein könne, was wider die Vernunft sei; und das muß man wohl auch zugeben. Denn sonst wäre zwischen der

ersten und der zweiten Offenbarung ein solcher Widerstreit, daß beide nicht zusammen bestehen könnten. Eine von beiden müsste schlechterdings aufgegeben werden; und da kein vernünftiger Mensch auf seine Vernunft ver chten kann, so würde wohl auch kein vernünftiger Mensch Bedenken tragen zu erklären, er halte sich in diesem Falle bloß an die erste Offenbarung und wolle mit der zweiten nichts zu schaffen haben. Wenn nun aber das, was diese Offenbarung lehrt, bloß über die Vernunft sein soll, so fragt sich vor allen Dingen: Was heißt das? Soll es so viel heißen als: Es ist unbegreiflich? Dann würde man sich sehr unziemlich ausdrücken. Denn unbegreiflich heißt nur dasjenige, was über den Verstand ist, was der Verstand mit seinen Begriffen nicht erfassen, ermessen oder erklären kann. Solcher Unbegreiflichkeiten aber giebt es überall eine große Menge. Wir begreifen viele Naturerscheinungen nicht, wie die magnetischen und elektrischen und meteorologischen; ja der Mensch begreift sich selbst nicht; denn er weiß nicht einmal zu erklären, wie er

zum

zum Dasein gelangt. Daher sind auch jene moralisch-religiosen Wahrheiten, an welche wir zufolge der ersten Offenbarung glauben, für uns in der That unbegreiflich. Wir begreifen nichts von Gottes Wesen und Wirksamkeit, nichts von der Art und Weise, wie unser denkendes und wollendes Ich nach der Zerstörung seiner körperlichen Organe noch fortdauern und wirken könne. Lehrte also die zweite Offenbarung nur solche Unbegreiflichkeiten, so würde sie darum freilich nicht verwerflich sein, aber auch gar nichts Außerordentliches an sich tragen, weil uns dergleichen Unbegreiflichkeiten überall begegnen, wohin wir auch unsre Blicke richten mögen. Es muß demnach die angebliche Uebervernünftigkeit gewisser Lehren doch wohl etwas andres sein, als bloße Unbegreiflichkeit. Und da ist gar sehr zu fürchten, daß sie, wo nicht eine offenbare, doch eine versteckte Widervernünftigkeit oder wenigstens eine solche Vernunftlosigkeit sein möchte, mit der die Vernunft gar nichts anzufangen wüßte, die daher auch schwerlich weder zur Erweiterung unsrer Erkenntniß noch zur Veredlung unsrer

Gesinnung und Handlungsweise, also überhaupt nicht zu unsrer Vervollkommnung oder zu unsrem wahren Seelenheile gereichen könnte. Denn saget selbst, wenn z. B. jemand zu euch spräche: Gott ist ein einfaches und vielfaches, ein heiliges und menschlichen Affekten unterworfenes, ein unendliches und in die engen Schranken eines menschlichen Körpers eingegangenes Wesen.— oder wenn ein Andrer zu euch spräche: Diese beiden Substanzen hier sind zwar ihrer Gestalt und allen übrigen Eigenschaften nach Brod und Wein, ihr sollt aber dennoch glauben, daß sie Fleisch und Blut seien, und zwar göttliches — saget selbst, wofern ihr nur überhaupt im Stande seid, etwas klar und deutlich zu denken, ob solche Gedanken sich in einem und demselben Bewußtsein zusammenfassen lassen, ob nicht ein Gedanke den andern aufhebe, ob also das, was euch so zum Glauben dargeboten würde, eure Erkenntniß wirklich erweitern oder für euch ein kräftiger Antrieb zum Streben nach sittlicher Vollkommenheit werden könnte. Staunen mögt ihr vielleicht ob der sonderbaren Rede; eure Einbildungskraft mag vielleicht dadurch

erregt werden, um das wenigstens im Bilde festzuhalten, was dem Gedanken widerstrebt: aber euer wahres Seelenheil wird dadurch gewiß nicht gefödert werden; vielmehr könnte dieses dabei gar sehr leiden, wenn ihr euch etwa nun einbildetet, der Glaube an solche Dinge sei schon etwas Gottgefälliges und Verdienstliches, oder auch, Gott selbst sei wohl gar im Grunde nichts weiter, als ein höheres und mächtigeres menschliches Wesen, also auch wohl durch Geschenke, Kniebeugungen und andres Zerimonienwerk zu gewinnen, ohne daß man eben nöthig habe, sich ernstlich zu bessern. Wollt ihr nun dennoch so etwas glauben, unter dem Vorwande, es sei ein undurchdringliches Geheimniß, das man eben nur gläubig anzunehmen habe: so mag euch das für eure Person freilich nicht gewehret werden, wenn ihr Beruhigung dabei findet. Aber ihr solltet doch wohl auch so bescheiden sein, es dem Gewissen Andrer, die sich nicht mit solchen Redensarten beruhigen können, zu überlassen, ob sie mit euch Dinge glauben wollen, von denen ihr ja selbst gesteht, daß sie über alle Vernunft hinausgehn,

die also doch am Ende, wo nicht antilogisch (contra rationem) so doch alogisch (absque ratione — irrazional) sind.

Doch man kann die Anmaaßung, die in der Zumuthung liegt, solche Dinge gläubig anzunehmen, noch hingehn lassen. Denn die Menschen haben nun einmal einen natürlichen Hang zu solchen Zumuthungen. Aber eine weit größere Anmaaßung liegt in der Antwort, die gewöhnlich auf die zweite Frage (nach dem Ursprunge solcher Glaubenslehren) gegeben wird. Sie sollen, sagt man, auf eine übernatürliche Weise, durch unmittelbare göttliche Eingebung, in das Bewusstsein gewisser Menschen gekommen sein, die sie dann weiter bekannt gemacht haben. Woher wisst ihr denn aber dieses? Habt ihr denn in das Bewusstsein jener Menschen geschauet und habt ihr daselbst mit angesehn, wie Gott unmittelbar einwirkte, um diesen oder jenen Gedanken in dem fremden Bewusstsein entstehen zu lassen? Ja wenn selbst von eurem eignen Bewusstsein die Rede wäre, so würdet ihr so etwas nimmermehr wahrnehmen können. Denn ihr würdet

euch immer nur eurer Gedanken selbst, aber nie ihres übernatürlichen Ursprungs bewusst werden können. Diesen dächtet ihr bloß hinzu, weil ihr euch etwa innerlich sehr lebhaft erregt fühltet, als dergleichen Gedanken in euch entstanden. Aber solche lebhafte Erregungen finden ja sehr oft auf eine ganz natürliche Weise statt. Warum wolltet ihr also gerade hier auf eine übernatürliche Wirksamkeit euch berufen, von welcher ihr doch nicht die mindeste Kenntniß habt? Würdet ihr euch dadurch nicht dem gerechten Verdachte aussetzen, daß ihr euch einer leeren Einbildung hingäbet? Wer von uns hat denn überhaupt je die menschliche Gemüthswelt ermessen, in welcher so oft die wunderbarsten Erscheinungen sich zeigen? Wer kann sich also erkühnen, bestimmen zu wollen, welche Gefühle, Vorstellungen oder Bestrebungen, natürlich, welche übernatürlich seien, ohne in den Verdacht der unbescheidensten Anmaaßung zu fallen? Wir wissen freilich oft nicht, wie dieses oder jenes in unsrem Gemüthe sich erzeugte, wie wir zu diesem hohen Grade von Begeisterung kamen, wie uns da plötzlich ein Licht aufging, wie uns

da Gedanken und Worte in unendlicher Fülle zuströmten, so daß wir ihrer kaum mächtig werden konnten; aber kein besonnener Mensch wird sich darum gerade für übernatürlich erleuchtet halten, wenn er auch etwa von sich selbst oder Andre von ihm nach einer gebräuchlichen Redeform sagen möchten, daß er von einem höhern Geiste beseelt oder getrieben, ja daß er, weil er vielleicht eben von göttlichen Dingen redete, auch von Gott begeistert gewesen.

Bei so bewandten Umständen können wir eurer bloßen Versicherung, daß gewisse Glaubenslehren einen übernatürlichen Ursprung haben und ebendeshalb um so mehr geglaubt werden sollen, nicht vertrauen, und zwar um so weniger, da ebendasselbe in Ansehung ganz entgegengesetzter Glaubenslehren von den verschiedensten Religionsparteien versichert wird. Die Gottheit kann sich aber doch nicht selbst widersprechen, wenn sie sich den Menschen hier oder dort unmittelbar zu erkennen gäbe. Ihr müsst also zur Bewahrheitung d. h. zur Begründung eurer Versicherung (mithin eures Supernatura=

lismus überhaupt, der eben auf dieser Versicherung als auf seiner Basis ruht, folglich mit ihr steht oder fällt) noch etwas Andres und Trifftigeres anführen, wenn ihr euch nicht dem Verdachte aussetzen wollt, daß ihr aus bloßer Willkür (stat pro ratione voluntas) etwas versichert, daß ihr also höchst anmaaßende Menschen seid. Das haben auch wohl Manche unter euch gefühlt; und da haben sie sich denn nach anderweiten Beweisen umgesehn — ein Streben, das ihnen sehr zur Ehre gereichen würde, wenn nur nicht in diesen angeblichen Beweisen bald ein Sprung (saltus in concludendo) bald eine Erschleichung oder Erbettelung (petitio principii) bald sonst ein logischer Fehler, der den Beweisen alle Kraft nimmt, angetroffen würde.

Da uns bis jetzt in allen den Schriften, die wir über diesen streitigen Gegenstand gelesen und reiflich erwogen haben, nicht mehr als vier solcher angeblicher Beweise für den übernatürlichen Ursprung gewisser Glaubenslehren, die man ebendarum geoffenbart im engsten Sinne nannte, vorgekommen sind: so wollen

wir dieselben hier einer genauern Prüfung unterwerfen und dann das Resultat ziehn, welches sich daraus für den Offenbarungsglauben überhaupt ergeben möchte. Wir bitten aber dabei im voraus die Leser, erstlich überzeugt zu sein, daß wir es ehrlich und redlich meinen, wenn wir auch nicht ihrer Meinung sein sollten; zweitens zu bedenken, daß die Prüfung eines Beweises etwas ganz anders ist, als die Ableugnung der Sache selbst; und endlich drittens ja nicht zu vergessen, daß die Frage nach dem Ursprunge eines Dinges eigentlich immer nur ein spekulatives Interesse hat, das praktische Interesse hingegen einzig und allein von dem Gebrauche abhangt, den man von einem Dinge macht, welche Bewandniß es auch mit seinem Ursprunge haben möge.

Unter den Beweisen für den übernatürlichen Ursprung gewisser Glaubenslehren ist von jeher viel Gewicht auf denjenigen gelegt worden, welcher von den durch die Verkündiger solcher Lehren verrichteten Wundern hergenommen war (argumentum a miraculis). Man schloß

nämlich so: Wer so übernatürlich gehandelt, der hat auch ebenso übernatürlich gelehrt, und ebendadurch alles, was er lehrte, selbst das Uebervernünftige, beglaubigt. Bei diesem angeblichen Beweise schloß man also von einer Uebernatürlichkeit (der Thaten) auf die andre (der Lehren), und drehte sich so in einem allerliebsten Kreise. Denn wenn etwa jemand die erste Uebernatürlichkeit in Anspruch nahm, so berief man sich wieder auf die zweite, sagend: Wer so übernatürlich lehren konnte, der konnte auch überhaupt eben so übernatürlich handeln, da das Lehren ja auch ein Handeln ist, wie schon die bekannte Redensart, „mächtig in Worten und Thaten," beweist. Dieser Schlusskreis (orbis in concludendo) würde schon allein hinreichen, dem Beweise die Kraft zu rauben. Er ist aber noch mit einem andern Fehler behaftet, der ihn völlig unwirksam macht, nämlich dem der Erschleichung. Wer sagt euch denn, daß irgend eine Thatsache, gehe sie vom Menschen aus oder sei sie reine Weltbegebenheit, übernatürlich d. h. von einer außerwesentlichen, gar

nicht innerhalb der Natur anzutreffenden, Ursache gewirkt sei? Kennt ihr denn alle Naturkräfte? Oder kennt ihr auch nur alle Gesetze derselben? Wie dürft' ihr euch denn anmaaßen zu sagen: Weil ich armer unwissender Mensch die Naturkraft, durch welche, oder das Naturgesetz, nach welchem dieses und jenes geschehen, nicht kenne, so muß hier Gott selbst, als ein wahrer deus ex machina, unmittelbar gewirkt haben. Ist das bescheiden, demüthig, fromm? Oder ist es nicht vielmehr unbescheiden, hochmüthig, frech? — Das haben auch wohl Manche gefühlt. Darum haben sie den Begriff des Wunders anders gefasst und darunter nichts weiter verstanden, als ungewöhnliche oder außerordentliche Erscheinungen, deren natürliche Ursachen niemand kenne. Diese Erscheinungen, meinten sie, habe Gott gleich anfangs in den Weltlauf so eingewebt, daß sie zur rechten Stunde eintreten und so die Lehre eines seiner Abgesandten an die Menschheit beglaubigen mussten. Das klingt nun wohl recht vernünftig. Denn da wir einmal an Gott als den Urgrund des

endlichen oder räumlichen und zeitlichen Daseins glauben, so wird es wohl auch erlaubt sein, irgend eine einzele Erscheinung in Raum und Zeit auf denselben Urgrund zu beziehen; und wir thun dieß auch in der That, wenn wir von einer göttlichen Fürsehung reden, die alles in der Welt nach Zwecken der Weisheit ordnet und leitet. Aber damit ist nur der Sache nicht gedient, die hier dargethan werden soll. Denn nun fällt jede Erscheinung in der Welt, sie heiße gewöhnlich oder ungewöhnlich, ordentlich oder außerordentlich, und ihre natürliche Ursache sei bekannt oder nicht, unter denselben Begriff der göttlichen Wirksamkeit. Dadurch wird aber dann nichts weiter bestätigt oder beglaubigt. Denn wir wissen aus leidiger Erfahrung nur allzuwohl, daß viel Ungewöhnliches und Außerordentliches auch da geschehen, wo offenbar böse Zwecke und große Irrthümer im Spiele waren, wo also dem heiligen und weisen Zwecke der Gottheit geradezu entgegenwirkt wurde. Ja es lehrt die Geschichte unwidersprechlich, daß es in diesem Sinne nie und nirgend an Zeichen und Wundern gefehlt hat und noch immer nicht

fehlt, daß sich aber auch unendlich viel Täuschung bald willkürlich bald unwillkürlich in die Erzählungen davon gemischt hat, und daß oft die einfachsten, gemeinsten und natürlichsten Begebenheiten durch die bloße Erzählung von Mund zu Mund, wo jeder einen kleinen Zug zur Ausschmückung ganz absichtlos hinzufügte, zu den größten Wundern gestempelt worden. Wie mögt ihr doch auf so schlüpfrigem Boden irgend einen gründlichen Beweis erbauen? Macht ihr aber eine Auswahl unter den Wundern und sagt, nur diese oder jene sollen als wahre Wunder gelten und unsern Glauben bestätigen: so verfahrt ihr ganz willkürlich und parteiisch, bedenkt auch nicht, daß euch diese Willkür und Parteilichkeit durch die Antipoden eures Glaubens reichlich vergolten wird. Denn auch sie machen eine solche Auswahl und führen daher gleiche oder vielleicht noch größere Wunder zur Bestätigung ihres entgegengesetzten Glaubens an. Mit dem Wunderbeweise wär' es also nichts; die beste Partie, die man hier ergreifen kann, ist das Non liquet. Denn die Erklärungsversuche in Bezug auf Wunder, obwohl an sich

nicht unerlaubt, müssen freilich auch oft mislingen, weil den Erklärern tausend Umstände, die zu einer befriedigenden Erklärung nöthig wären, unbekannt sind. Wer aber überall Betrug wittert, um mittels desselben alles zu erklären, entehrt die Menschheit selbst da, wo sie in der ehrwürdigsten Gestalt erscheint. Von solchen Betrugsriechern sagen wir uns ein für allemal los.

Man könnte übrigens, wenn man bloß ad hominem disputiren wollte, die Unstatthaftigkeit des Wunderbeweises auch auf folgende Art aus der älteren Wundertheorie selbst darthun. In dieser Theorie unterschied man dreierlei Wunder, göttliche, engelische und teufelische (miracula divina, angelica et diabolica). Die ersten beiden Arten sollten dienen zur Bestätigung der Wahrheit und Beföderung des Guten, die letzte Art aber zur Bestätigung des Irrthums und Beföderung des Bösen. So gehörten nach jener Theorie die Wunder, welche Moses in Aegypten verrichtete, zur ersten oder zweiten Art; sie sollten die Wahrheit seiner göttlichen Sendung an den König Pharao bestätigen und die Befreiung des israelitischen

Volkes bewirken. Die Wunder aber, welche die ägyptischen Priester oder Zauberer verrichteten, gehörten, ob sie gleich der Materie nach dieselben waren, doch zur dritten Art; denn der Teufel ahmte jene Wunder bloß nach, um den König in seinem Irrthum und seiner Bosheit zu bestärken. Nun hat man zwar in der neuern Wundertheorie diese Eintheilung aufgegeben, indem man lieber alle Wunder unmittelbar auf Gott bezieht. Allein mit Unrecht. Denn wenn man einmal an Engel und Teufel glaubt, so muß man auch zugeben, daß sie, sei es in Auftrag oder durch Zulassung Gottes, in die Reihe der natürlichen Ursachen eingreifen, mithin übernatürliche Wirkungen, also Wunder im strengen Sinne hervorbringen können. Ebendarum stand von jeher der Glaube an Feerei, Zauberei, Hexerei, Schatzgräberei, Geisterbeschwörungen und Gespenstererscheinungen mit dem Wunderglauben in genauer Verbindung. Auch ist man, wenn man einmal das, was Moses vor dem Könige that, für wirkliche Wunder erklärt, genöthigt zuzugeben, daß die völlig gleichen Thaten der Priester ebenfalls solche Wunder waren. Denn

erklärte man diese für bloße Zauberkünste oder Betrügereien, so würde dieß auch auf Moses einen bösen Verdacht werfen. Waren sie aber wirkliche Wunder, so konnte sie nur der Teufel bewirkt haben, weil sie den König in seinem Irrthum und seiner Bosheit bestärkten und dieser darüber mitsammt seinem Heere (das doch nur seine Pflicht that, indem es dem königlichen Befehle gehorchte) im rothen Meere zu Grunde ging; was Gott nach seiner Weisheit wohl zulassen, aber nicht unmittelbar wollen und thun konnte. Wenn nun aber der Teufel oder böse Geister überhaupt auch Wunder thun können, so ist ja offenbar, daß Wunder an und für sich nicht beweisen, daß eine Lehre wahr und gut sei; denn der Teufel könnte auch eine falsche und böse Lehre durch Wunder bestätigen wollen. Man muß also die Lehre selbst erst prüfen, wes Geistes sie sei, ehe man sich auf irgend eine wunderbare Bestätigung derselben auch nur berufen kann. Darum war es auch eine seltsame Verirrung, wenn der katholische Domherr Fürst von Hohenlohe und dessen Verehrer die angeblichen Wunder des Erstern und des Bauers

Michel (oder wie er sonst hieß), durch dessen Wunderkuren jener erst zu gleichen Thaten veranlasst oder angeregt wurde, als Bestätigungen der Wahrheit der katholischen Lehre gegen die Protestanten rühmten. Mit Recht lachten die Protestanten darüber. Denn was es auch mit jenen Wunderkuren für eine Bewandniß habe — die nähere Untersuchung hat sie freilich sehr ungenügend und zweideutig befunden — so beweisen sie gar nichts für die Lehre oder den Glauben jener Wunderdoktoren. Ja wenn ihre Lehre falsch und ihre Thaten übernatürlich wären, so könnte man letztere nicht für göttliche oder engelische, sondern bloß für teufelische Wunder halten. Sed haec non nisi καθ' ανθρωπον και ὡς εν παροδῳ dicta sunto.

Einen zweiten Beweis hat man von den Weißagungen hergenommen, welche die Verkündiger gewisser Lehren ausgesprochen haben sollen (argumentum a vaticiniis). Von diesem Beweise gilt aber alles Vorhergehende, und zwar in doppelter Hinsicht. Denn Weißagungen, die mehr als zufällig eingetroffene oder auch aus der Vergangenheit und Gegenwart,

die

die immer schon mit der Zukunft schwanger gehn, bald mit klarem bald mit unklarem Bewusstsein, abgeleitete Vorausverkündigungen künftiger Begebenheiten sein sollen, müssten entweder als übernatürliche Lehren oder als übernatürliche Thaten, folglich im letztern Falle als wirkliche Wunder angesehn werden. In beiden Fällen aber dreht man sich im Kreise, weil man wieder eine Uebernatürlichkeit durch die andre zu erweisen sucht; oder man setzt auch wieder voraus, was erst selbst zu erweisen war. Ueberdieß lässt sich äußerst selten das Datum einer Weißagung und, wenn sie wie gewöhnlich dunkel ist, der wahre Sinn derselben oder ihre Beziehung auf eine bestimmte Begebenheit ausmitteln. Da weiß denn also kein Mensch zu sagen, ob die gegebne Weißagung a priori oder a posteriori gemacht oder wenigstens nach dem Erfolge gedeutet worden. Man vergleiche nur z. B. die Apokalypse mit ihrer Legion von Auslegungen. Kurz, hier ist alles so unsicher und schwankend, daß man von der eigentlichen Aufgabe wenig Kenntniß haben muß, wenn man sie mittels dieses Schlüssels lösen will.

Dieß haben denn auch jetzt bereits die verständigsten und ehrlichsten unter den Supernaturalisten eingesehn und eingestanden. Sie haben jene beiden angeblichen Beweise, die man sonst in das Vordertreffen stellte, entweder als ganz unbrauchbar zum Kampfe mit ihren Gegnern ruhig in der alten theologischen Rüstkammer liegen lassen, oder sie höchstens als Neben- oder Hülfsbeweise ins Hintertreffen gestellt, wo sie aber natürlicher Weise nichts ausrichten können, wenn diejenigen Beweise, die man eben jetzt als die stärkern voraufstellt, ihre Schuldigkeit nicht thun.

Der eine dieser Beweise, den wir also nach der hier gewählten Anordnung als den dritten zählen, ist hergenommen von den **Wirkungen** gewisser Glaubenslehren (argumentum ab effectibus doctrinae). Diese Wirkungen, sagt man, sind so groß, so herrlich, so weitgreifend, daß jene Lehren einen übernatürlichen Ursprung haben **müssen**. Wenn nun hier statt **müssen** bloß **können** gesetzt würde, so würden wir den Schluß unbedenklich zugeben. Denn für so verblendet wolle man uns nicht halten, daß wir

alles Uebernatürliche schlechthin leugneten. Wir gestehen nur, daß wir kein sicheres und ausreichendes Unterscheidungsmerkmal des Natürlichen und des Uebernatürlichen kennen, und müssen dieß ehrlich eingestehn, so lange bis es jemanden gelungen sein wird, ein solches Merkmal ausfindig zu machen. Freilich zweifeln wir auch, daß es je Einem gelingen werde, weil wir wissen, daß schon die Natur, die wir sehen, geschweige die über unsern Gesichtskreis hinausliegende, viel zu groß für den kleinen Menschenverstand ist, als daß er es wagen dürfte, bestimmen zu wollen, was innerhalb und außerhalb oder dießeit und jenseit der Natur liege. Insonderheit aber scheint es uns klar am Tage zu liegen, daß von den Wirkungen einer Sache nun und nimmermehr auf deren übernatürlichen Ursprung geschlossen werden könne. Das ist ein wahrer salto mortale für den menschlichen Geist, ganz unnütz gewagt, weil er gar nicht zum Ziele führt. Wie viel Großes, Herrliches, Umfassendes und Staunenswerthes ist nicht schon in der Welt durch ein Zusammenwirken vieler Ursachen geschehen, ohne daß man

berechtigt wäre, dabei an eine übernatürliche Kausalität zu denken! Freilich denken wir dabei, wieferne wir überhaupt an eine göttliche Fürsehung glauben, auch an eine göttliche Mitwirkung. Ob aber diese bloß in einer obersten Leitung des Weltlaufes bestehe (wobei übrigens alles Einzele durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen geschehen kann), oder in einem unmittelbaren Eingreifen in den Weltlauf bei besondern Gelegenheiten (wovon man sich nicht einmal eine bestimmte Vorstellung machen kann), das ist ja eben die Frage. Wie könnt ihr euch nun da auf die Wirkung selbst berufen, die euch ohnehin nicht einmal vollständig bekannt ist? — Was aber das Schlimmste für eure Sache ist, eure Glaubensgegner machen gerade denselben Gebrauch von diesem Beweise für ihre Sache. Auch sie berufen sich auf die Wirkungen ihrer Glaubenslehren, um zu beweisen, daß diese unmittelbar vom Himmel stammen. Auch die Moslemin trotzen darauf, daß ihr Islam die Welt ergriffen und umgestaltet habe. Nun mögt ihr immerhin behaupten, die Wirkungen, die ihr euren Glaubenslehren nachrühmt, seien noch

größer, herrlicher, umfassender, bewundernswürdiger, als die, welche die Andern von den ihrigen aufweisen. Sie werden euch das nimmer zugeben; und am Ende streitet ihr über ein bloßes Mehr oder Weniger, das sich weder berechnen noch ausmessen läßt, folglich den Streit ins Endlose spielt, wie wenn ihr euch mit Jemanden strittet, ob die Sonne oder der Sirius mehr lebendige Wesen trage. Denn selbst, wenn ihr aufs Haar bestimmen könntet, welcher Weltkörper der größere sei, so würde daraus noch immer nicht folgen, daß der größere auch mehr lebendige Wesen trage. Wie demnach kein Heide schließen dürfte, daß das Heidenthum, dessen polytheistische Dogmen größtentheils weit über alle Vernunft hinausgehn, wie auch durch eine Menge von Mirakeln und Orakeln scheinbar beglaubigt sind, darum vom Himmel stamme, weil es sich unter den Völkern der Erde am weitesten verbreitet, also die meisten Anhänger gewonnen habe, und unter diesen auch die gebildetsten und gesittetsten Völker des Alterthums, von denen wir noch heutzutage lernen, denen wir unstreitig einen großen Theil unsrer Bildung und Gesittung ver-

danken, ja ohne welche es wahrscheinlich auch kein Christenthum in der Welt, wenigstens nicht in Europa, geben würde, da selbst die Urkunden des Christenthums durch griechische und römische Sprache zu uns gekommen sind: eben so darf auch kein Christ auf diese Weise schließen, um den übernatürlichen Ursprung des Christenthums darzuthun, wenn er sich nicht mit dem Heiden auf gleiche Linie stellen und so seine gute Sache verdächtig machen will. Auch würden die Christen der ersten Jahrhunderte, wenn sie sich eines so unstatthaften Beweises hätten bedienen wollen, von den Vertheidigern des Heidenthums gar leicht besiegt worden sein. Denn das Heidenthum, obwohl schon ein verzehrender Wurm an seinem Innern nagte, stand doch äußerlich noch immer in solcher Größe und Herrlichkeit da, es hatte noch immer einen so prachtvollen Kultus in einer unzählbaren Menge der schönsten Tempel, es hatte noch immer so viele Tausende von gebildeten und gesitteten Anhängern, daß das Christenthum, welches anfangs nur noch als ein jüdisches Sektenthum in kümmerlicher Gestalt erschien, hinsichtlich seiner

Wirksamkeit auf Völker-Bildung und Gesittung gar keine Vergleichung mit dem Heidenthume aushalten konnte.

So bliebe denn nur noch der letzte aller uns bekannten Beweise übrig, der von der Vortrefflichkeit gewisser Glaubenslehren hergenommene (argumentum a praestantia doctrinae). Vergleichungsweise betrachtet ist dieser gewiß der bessere. Denn die vorhin angeführten Wirkungen sind doch immer nur ein Aeußeres, das von allerlei zufälligen Umständen abhangen könnte. Aber die Vortrefflichkeit einer Lehre ist ein Inneres; sie gehört zu ihrem Wesen selbst, und würde ihr zukommen, wenn sie auch noch nicht das Mindeste gewirkt hätte. Darum beriefen sich auch die ersten und besten Apologeten des Christenthums mit Recht vorzugsweise auf dessen innern Werth, um es den Heiden annehmlich zu machen. Wenn jedoch dieser Beweis ebenfalls so gefasst werden sollte, daß man von der Vortrefflichkeit der Lehre auf die Nothwendigkeit ihres übernatürlichen Ursprungs schlösse: so müssten wir auch hier den gewaltigen Sprung rügen,

den man im Schließen machte. Es folgt aus jener Prämisse höchstens die Möglichkeit eines solchen Ursprungs. Ihr könnt nur sagen: Unsre Lehre ist so vortrefflich, so gotteswürdig, daß sich wohl denken lässt, Gott habe sie selbst unmittelbar den Menschen geoffenbart. Dann entsteht aber nothwendig die Frage: Woher wisst ihr jenes d. h. woher nehmt ihr den Maaßstab der Vortrefflichkeit, das Kriterium der Gotteswürdigkeit eurer Lehre? Denn es kann euch nicht unbekannt sein, daß die Anhänger aller Glaubenslehren, die auf gleichen Ursprung Anspruch machen, dieselben auf gleiche Weise rühmen. Geht nach Mekka oder Konstantinopel und man wird euch die Vortrefflichkeit der Lehre Muhamed's rühmen; ja man wird euch eine Menge schöner Stellen aus dem Koran, welche die herrlichsten moralisch-religiosen Wahrheiten enthalten, vorlesen, um dadurch jenes Lob zu bekräftigen. Dasselbe wird euch begegnen, wenn ihr nach Peking oder Nanking geht und euch nach Konfutse's Lehren und Schriften erkundigt. Ueberall dieselbe Rede, dasselbe Lob. „Aber" —

werdet ihr sagen — „jene rühmen sich mit Unrecht, wir allein mit Recht. Unsre Lehre ist „die bessere.“ Gut! ich lasse mir diese Ausrede gefallen; denn, aufrichtig gesprochen, ich bin selbst dieses Glaubens. Habt ihr denn aber auch bedacht, wohin euch diese Ausrede führt? Seht ihr denn nicht, daß ihr in demselben Augenblicke, wo ihr solche Rede führtet, aus dem engen Kreise eures Supernaturalismus heraustratet und euch auf das freie Feld des Razionalismus stelltet? Denn wie in aller Welt wollt ihr das Bessere ausmitteln, wie wollt ihr darthun, daß eure Lehre die beste, die vortrefflichste, die gotteswürdigste unter allen übrigen ihr mehr oder weniger ähnlichen sei, wenn ihr sie nicht mit dem vergleicht, was die Vernunft von göttlichen Dingen sagt, mit jenen moralisch-religiosen Wahrheiten, die euch schon durch die erste oder ursprüngliche oder allgemeine Offenbarung Gottes gegeben sind, unabhängig von jeder zweiten oder folgenden oder besondern?

Ja, so ist es! Da keine zweite Offenbarung und keine aus ihr abgeleitete, mithin positive

Religionslehre ohne Prüfung angenommen werden kann, weil es deren so viele und zum Theil einander widerstreitende giebt: so muß man auch einen Prüfstein ihrer Güte, einen Maaßstab ihrer Vortrefflichkeit, ein Kriterium ihrer Gotteswürdigkeit und Annehmbarkeit haben; und dieses ist die erste Offenbarung und die aus ihr allein abzuleitende Vernunftreligion, die man auch die natürliche nennt, weil ihr die positive dem Begriffe nach (logisch) wenn auch nicht der Sache oder dem Inhalte nach (real) entgegensteht. Denn wenn sie jener auch real entgegenstände, wenn sie das Gegentheil von jener lehrte, z. B. daß Gott etwas Böses wolle oder an eitlem Zerimonienwerke, ohne echte Frömmigkeit, ein Wohlgefallen finde: so würde sie verworfen werden müssen, möchten sie auch Engel vom Himmel mit Posaunenschall verkündigt und dabei Zeichen und Wunder gethan haben, daß den Menschen Hören und Sehen vergangen wäre.

Wer demnach von solcher Prüfung nichts wissen, ja wohl gar keine Vernunftreligion, keine erste Offenbarung Gottes anerkennen, son-

dern sich lediglich an irgend eine, ihm zufällig angestammte, also von außen gleichsam angeflogne, zweite Offenbarung und die durch sie bestimmte Positivlehre halten will, dessen Glaube heißt mit Recht blind und thierisch (fides coeca et bruta). Denn er will mit dem Auge der Vernunft nicht sehen, er will sich dem vernunftlosen Thiere gleich stellen, das auch nicht prüfen, sondern nur dem blinden Triebe folgen kann. Sein Glaube ist dann um kein Haar besser, als der berüchtigte Köhlerglaube, und sein Supernaturalismus nichts weiter, als Irrazionalismus *).

---

*) Es ist höchst merkwürdig, daß in diesem Punkte die Heiden, die man sonst wohl blind nennt, und selbst die heidnischen Orakel, die eben kein Interesse hatten, das Volk sehend zu machen, richtiger dachten und redeten, als so viele Christen. So heißt es beim Cicero (de legg. II, 16): Deinceps in lege est, ut de ritibus patriis colantur optimi. De quo quum consulerent Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent, oraculum editum est: eas, quae essent in more majorum. Quo quum iterum venissent, majorumque morem dixissent saepe esse mutatum, quaesissentque, quem morem potissimum

„Aber“ — wird man hier vielleicht fragen — „giebt es denn nach deiner Ansicht auch „wohl einen razionalen Supernatura„lismus? Kombinirst du da nicht Dinge, „die nun einmal sich ausschließen? Willst du „auch, wie Andre, auf zwei Achseln tragen, „um dich nur mit guter Manier aus der Ver„legenheit zu ziehn, damit du nicht entschiedne „Partie nehmen dürfest?“ — Lasst sehen, ob wir uns nicht einigen können, ohne weder der Wissenschaft noch der Aufrichtigkeit Abbruch zu thun!

Von dem Satze, daß die erste Offenbarung Gottes und die durch sie bestimmte Vernunftreligion das oberste Kriterium der Wahrheit in allen Religionsgsachen, folglich auch der Prüfstein oder Maaßstab jeder zweiten Offenbarung und

---

sequerentur e variis, respondit: optimum. Et profecto ita est, ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum, quod sit optimum. — O ihr stolzen Verächter der blinden Heiden, gehet hin und lernet von ihnen erst recht sehen! Denn ihr seid ja selbst noch mit der dicksten Blindheit geschlagen.

der durch sie bestimmten Positivreligion sei — von diesem Satze können wir nicht lassen, und wir müssen nach unsrer innersten Ueberzeugung jeden Offenbarungsgläubigen, der diesen Fundamentalsatz verwirft, für sehr tadelnswerth, für irrgläubig erklären, weil er die erste und theuerste Gabe Gottes verschmäht. Wer aber mit jenem Prüfstein oder Maaßstab in der Hand irgend eine der gegebnen zweiten Offenbarungen und der dadurch bestimmten Positivreligionen (z. B. die christliche) gläubig annimmt, weil er deren Uebereinstimmung mit der ersten Offenbarung und der dadurch bestimmten Vernunftreligion entweder klar einsieht oder wenigstens dunkel fühlt — denn nicht alle Menschen können bis zu jener klaren Einsicht hindurchdringen — dem pflichten wir von ganzem Herzen bei, indem wir auf diese Art selbst schon gewählt haben. Ueber die Frage aber nach dem natürlichen oder übernatürlichen Ursprunge dessen, was er auf diese Weise gläubig annimmt, werden wir mit ihm gar nicht streiten, weil es eine bloß spekulative Frage ist, so lang' er nur selbst nicht darüber mit uns streitet und uns etwa durch angebliche Beweise oder gar durch Handgreif-

lichkeiten seine Ansicht von der Sache aufnöthigen will. Heischt es sein und seiner Glaubensgenossen subjektives Bedürfniß, dem, was er mit ihnen gemeinschaftlich glaubt, einen übernatürlichen Ursprung beizulegen, weil es dadurch ein höheres Ansehn und einen stärkern Einfluß auf sein und seiner, mit ihm zu gemeinsamer Anbetung vereinigten, Glaubensgenossen Gemüth erlangt: so wird dieß kein Vernünftiger tadeln, vielmehr loben, weil zuletzt doch alle gute Gabe von Gott kommt und insofern einen übernatürlichen Ursprung hat, wenn sie auch durch natürliche Mittelursachen bis zu uns herab gekommen sein sollte. Denn freilich kann ja selbst der entschiedenste Supernaturalist nicht leugnen, daß das Buch, in welchem er Gottes unmittelbares Wort vor sich zu haben glaubt, durch eine lange Reihe ganz natürlicher Ursachen, nämlich zuerst durch mündliche Reden, dann durch Aufschreiben des Gesprochnen oder bloß Gedachten, dann durch Sammeln und oft wiederholtes Abschreiben desselben, endlich durch eben so oft wiederholtes Abdrucken, vielleicht auch durch mehrmaliges

Ueberſetzen aus einer Sprache in die andre (wobei tauſend und abertauſend Menſchen-Köpfe und Hände, ja ſogar todte Werkzeuge und Maſchinen, wie Papier, Feder, Dinte, Mühlen, Preſſen u. d. g. mitgewirkt haben) zuletzt in ſeine eignen Hände gekommen ſei. Ebenderſelbe wird und muß eingeſtehn, daß, wenn auch dieſes Buch unmittelbar vom Himmel — wie jener Brief aus Berlin, von dem man neuerlich ebendieß erzählte — in ſeine Hände gefallen wäre, es dadurch in Anſehung ſeines göttlichen Inhaltes nichts gewonnen hätte. Die Hauptſache bliebe doch immer der davon zu machende praktiſche Gebrauch, nicht die bloß theoretiſche Anſicht von demſelben. Was jenen betrifft, ſo iſt es, da das Buch doch einmal durch eine unzählbare Menge von natürlichen Zwiſchenurſachen zu uns gekommen, völlig einerlei, ob man in der aufſteigenden Reihe dieſer Urſachen einige Schritte weiter zurückgehe oder nicht, bevor man an die höchſte und letzte Urſache aller Dinge denkt. Der Streit hierüber, der immer nur die theoretiſche Anſicht betrifft, läuft alſo am Ende auf die einfache Frage hinaus, ob der

natürlichen Zwischenursachen mehr oder weniger anzunehmen. Wäre nun auch ein solcher Streit nicht an sich endlos — weil es dabei immer auf den Forschungstrieb der Subjekte ankommt, der bald schwerer bald leichter zu befriedigen ist, mithin bald weiter bald minder weit vorschreitet — so verlohnt es sich doch wahrhaftig nicht der Mühe, darüber so viel Aufhebens zu machen, als hinge das Heil der ganzen Menschheit davon ab; und noch unziemlicher, ja unsittlicher und unchristlicher ist es, darüber einander zu verketzern, zu verfolgen und zu verdammen. Beobachtet man aber die Menschen genauer in Ansehung ihres desfallsigen Benehmens, so findet man bald, daß die lautesten Schreier und heftigsten Eiferer gerade die unwissendsten und schlechtesten Subjekte sind.

Wohlan also, ihr Offenbarungsgläubigen! — und ich zähle mich selbst dazu in dem angegebnen Sinne — wohlan! brauchet das Wort Gottes, wie es in der Schrift vor euch liegt, zu eurer eignen und Andrer Belehrung, Ermunterung, Besserung und Erbauung! Verkündiget es in Schulen und Kirchen! Verbreitet es auch unter

denen,

denen, die es noch nicht kennen und besitzen! Aber vergesset auch nicht, daß das schriftliche Wort doch nur ein todtes sei, das erst in, mit und durch den Menschengeist lebendig werden soll! Treibt also keine Abgötterie, keine Bibliolatrie damit! Erwartet keine Wunder von ihm, gleich jenen Thoren, die mit Gottes Wort Zauberei treiben! Hoffet nicht, daß sein oft dunkler Sinn sich euch aufschließen werde, wenn ihr keinen Verstand und keine Vorkenntniß und keine Fertigkeit mitbringt, ihn zu erforschen! Verbreitet es also auch nicht auf eine so unverständige Weise, wie manche jener Gesellschaften, die das schriftliche Wort Gottes mit allen seinen Bei- und Nebenwerken, ohne irgend eine Erläuterung, in Uebersetzungen, die oft so schlecht sind, daß kaum noch ein Menschenverstand in den Worten zu finden, nach allen Weltgegenden hin haufenweise versenden, und es selbst dem Rohesten und Unfähigsten in die Hände geben! Die Thoren! sie wissen nicht, was sie thun; sie bedenken nicht, daß sie, statt gute und fromme Menschen zu bilden, Schwärmer und Narren machen, und daß sie dem

Papste sowohl als dem Sultan einen recht scheinbaren Vorwand geben, das so verbreitete Wort Gottes aus den Gränzen ihrer Reiche zu verweisen!

Doch es führt uns dieß natürlicher Weise zu einer andern Untersuchung. Denn wenn der Offenbarungsglaube sich auf eine so unverständige, zweckwidrige, ja dem Worte d. h. dem Willen Gottes selbst geradezu entgegenwirkende Weise äußert: so ist er nichts mehr und nichts weniger als — Aberglaube. Lasst uns also diesen in einem neuen Abschnitt etwas näher ins Auge fassen *)!

*) Zum Nachlesen und Vergleichen mit diesem Abschnitt über den Offenbarungsglauben verweisen wir noch auf die beiden trefflichen Schriften von Nitzsch: De revelatione religionis externa eademque publica (Leipz. 1808. 8.) und: Ueber das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung (Wittenb. 1817. 8.).

Siebenter Abschnitt.

Der Aberglaube als Ausartung des Glaubens betrachtet.

Aberglaube heißt wörtlich nichts anders als falscher oder unechter Glaube, wie Aberwitz einen falschen oder unechten Witz bedeutet. Das Vorwort Aber gilt nämlich in dieser Zusammenfügung dem altdeutschen After gleich, welches sich in dieser Bedeutung nur noch in einigen Zusammensetzungen (wie Afterweisheit, Afterprophet) erhalten hat. Das Wort Aberglaube wäre sonach gleichbedeutend mit Irrglaube und Wahnglaube. Wenn man aber den Sprachgebrauch genauer beobachtet, so wird man bald finden, daß jenes Wort in einer engern Bedeutung gebraucht wird,

daß man also damit nur eine besondre Art des Irr- oder Wahnglaubens bezeichnet.

Diese Art besteht nämlich in einer seltsamen Vermischung oder Verwechselung des Natürlichen und des Uebernatürlichen, des Sinnlichen und des Uebersinnlichen. Wir sehen z. B. einen Menschen kniend und betend vor einem Götzenbilde. Dieses Bild ist ein auf ganz natürliche Weise entstandenes sinnliches Ding; Menschenhände haben es gemacht; es ist daher auch leblos und vergänglich, wie alles, was Menschenhände schaffen. Gleichwohl verehrt es jener Mensch als seinen Gott, betrachtet und behandelt es also als etwas Lebendiges, Unvergängliches und Uebersinnliches, erwartet daher auch von ihm Heil und Seegen im Leiblichen und Geistlichen, mithin Wirkungen, die weit über das hinausgehn, was sich natürlicher Weise von einem solchen Götzenbild erwarten ließe. Darum nennen wir diesen Menschen abergläubig. Oder setzen wir einen andern Fall. Es tritt am Abendhimmel aus den Strahlen der untergehenden Sonne ein hellleuchtender Stern mit einem langen Schweif hervor. Es ist dieß

eine ganz natürliche Erscheinung; denn wenn auch das Ding selbst nach seiner eigenthümlichen Beschaffenheit noch nicht völlig erkannt ist, so erscheint es doch nach schon bekannten Naturgesetzen; es kommt und geht gleich andern Wandergestirnen. Gleichwohl giebt es Menschen, die vor ihm zittern und zagen; sie betrachten es, wo nicht als den Hervorbringer, so doch als den Verkündiger großen Unheils, gleichsam als einen Boten der Gottheit oder als einen Schicksalspropheten; sie vermischen also ebenfalls Sinnliches und Uebersinnliches, Natürliches und Uebernatürliches mit einander. Und darum heißen sie abergläubig bei denen, welche von solchen Erscheinungen besser unterrichtet sind.

Da in dem zuletzt angeführten Falle der Gegenstand selbst, auf den sich der Aberglaube bezieht, ein bloßes Naturding ist, so pflegt man den Aberglauben in dieser Hinsicht auch physikalisch zu nennen. Wenn aber, wie im ersten Falle, der Gegenstand des Aberglaubens in näherer Beziehung auf die Religion steht, so heißt auch der Aberglaube selbst religios. Indessen lassen sich diese beiden Ar-

ten des Aberglaubens nicht so genau von einander trennen. Denn der physikalische hat gewöhnlich eine Beimischung des religiosen, wie selbst aus dem angeführten Beispiele hervorgeht.

Ueberhaupt ist der Aberglaube meistentheils nichts anders als eine Entstellung oder Verunstaltung des echten Glaubens an das Uebersinnliche und Ewige, an Gott und Unsterblichkeit. Nehmet z. B. den Gespensterglauben! Daß er Aberglaube sei, bedarf wohl keines Beweises. Denn es wird hier eine sinnliche Erscheinung, die man eben Gespenst nennt und die oft gar nur ein Hirngespinnst d. h. ein Geschöpf der Einbildungskraft oder des innern Sinnes ist, geradezu für ein Ding aus der übersinnlichen Welt erklärt, ohne daß irgend ein vernünftiger Grund zu dieser Erklärung gegeben ist. Würden aber die Menschen wohl je auf eine solche Erklärung gefallen sein, wenn sie nicht an eine Fortdauer des menschlichen Geistes nach dem Tode geglaubt oder wenigstens eine Ahnung davon gehabt hätten? Denn der Gedanke, daß ein Verstorbener noch auf irgend eine Weise lebe,

muß wenigstens dunkel im Hintergrunde des Bewusstseins liegen, wenn jemand glauben soll, daß ihm ein Verstorbener unter irgend einer Gestalt oder sinnlichen Hülle erschienen sei. Oder nehmt den Glauben an die Götter des Heidenthums! Mit Recht erklären wir Christen ihn für Aberglauben. Denn es ist wieder gar kein vernünftiger Grund gegeben, das göttliche Wesen in eine solche Mehrheit von Dingen zu zerspalten, und es ist sogar widersinnig, das Unendliche in die engen Schranken eines organischen Körpers, wie fein und vollkommen derselbe auch gedacht werden möge, einschließen zu wollen. Gleichwohl ist eine solche Verirrung nicht möglich ohne den Glauben an das Göttliche überhaupt, das der Mensch bloß darum so geneigt ist, anthropomorphisch und anthropopathisch zu denken, weil er in der Natur nichts Besseres als den Menschen kennt. Er schafft sich also gleichsam seinen Gott nach seinem Ebenbilde; und da er glaubt, des Guten nicht genug haben zu können, so schafft er sich auch mehre Götter. Bei diesem Geschäfte aber wird dann die Einbildungskraft so überge-

schäftig, daß sie auch wohl Götter von thierischen oder ganz erdichteten Gestalten hervorzaubert. Denn die Einbildungskraft ist eben das Hauptorgan des Aberglaubens. Je zügelloser und je roher daher die Einbildungskraft der Menschen ist, desto ungereimter und abgeschmackter ist auch der Aberglaube, dem sie sich ergeben. Ihr Aberglaube ist dann gleichsam unersättlich; denn sie bilden sich ein, daß es um ihren Glauben desto besser stehe, je mehr sie glauben; sie schätzen nur die Quantität des Glaubens, ohne auf dessen Qualität zu achten.

Weil nun aber im Menschen keine Geisteskraft vereinzelt wirkt, ja weil es überhaupt nur eine Geisteskraft im Menschen giebt, die wir bloß in Bezug auf ihre verschiednen Aeußerungsarten mit verschiednen Namen bezeichnen: so ist auch der Aberglaube kein reines Erzeugniß der Einbildungskraft. Vielmehr nimmt auch der Verstand daran Theil. Dieß scheint beim ersten Anblicke widersinnig, weil man gewohnt ist, den Verstand vielmehr als einen Feind des Aberglaubens zu betrachten. Man sagt nämlich, der Aberglaube sei eigent-

lich ein Kind der Finsterniß, und da die Einbildungskraft gern mit dunkeln Vorstellungen spiele, so vertrage sie sich sehr wohl mit dem Aberglauben. Der Verstand aber strebe immerfort nach klaren und deutlichen Vorstellungen, sei also ein Freund des Lichts, der Aufklärung, und widerstrebe ebendarum dem Aberglauben. Dieß ist aber nur insoferne wahr, als man den Verstand so nimmt, wie er sein soll, kräftig, gesund und allseitig gebildet. Steht aber der Verstand eines Menschen unter der Herrschaft der Einbildungskraft und ist er nur einseitig gebildet, so bekommt er gleichsam eine schiefe Richtung und wird dem Aberglauben selbst dienstbar. So verwendete mancher heidnische Philosoph allen seinen Scharfsinn darauf, den polytheistischen Aberglauben in eine Art von System zu bringen und ihn dadurch gegen die Angriffe andrer Philosophen und späterhin auch der Christen zu verwahren. Eben so haben es wieder manche christliche Gelehrte, Theologen und Philosophen, mit demjenigen Aberglauben gemacht, der sich, zum Theil aus dem Heidenthume selbst, in das Christenthum eingedrängt

und die moralisch-religiosen Lehren des Evangeliums so sehr entstellt hat. Um dieß nur durch ein Beispiel zu bestätigen, so ist die Verehrung der Heiligen in der griechischen und römischen Kirche offenbar ein Ueberbleibsel von der Verehrung der Götter unter den Heiden. Denn wie diese Götter ihre besondern Festtage, Tempel, Altäre und Bilder hatten, so auch jene Heiligen. Die Phantasie ist hier ganz auf dieselbe Art geschäftig, indem sie sogar in den Legenden der Heiligen eine neue Art von Mythologie geschaffen hat. Damit nun aber doch diese Aehnlichkeit des Kultus den Christen nicht zum Vorwurfe gereichen möchte, so erkünstelte der Verstand einen Unterschied in der Verehrungsweise, machte gleichsam Grade der Anbetung, und wies den Heiligen bloß den niedern Grad zu. An diese sophistische Künstelei denkt freilich keiner von denen, die gläubig vor dem Bilde des Heiligen knien und ihre Gebete an ihn richten; ja sie glauben wohl gar, in dem Bilde selbst den gegenwärtigen Heiligen zu schauen, besonders wenn etwa das Bild die Augen bewegt oder mit dem Kopfe nickt. Aber

die Theorie hat sich doch nun mit dem Verstande oder dieser mit jener abgefunden, und der Aberglaube erscheint nun nicht mehr als etwas bloß Erdichtetes, sondern als etwas Gedachtes, als etwas Verständiges, selbst als etwas Vernünftiges. Denn zuletzt schließt er sich doch wieder an den höhern Vernunftglauben an, so sehr auch dieser durch ihn entstellt sein mag.

Hieraus ist nun leicht begreiflich, warum der Aberglaube, ob er gleich an sich oder als solcher nichts weiter als Wahn ist, doch überall so viele Freunde und Vertheidiger findet, selbst unter den aufgeklärtesten, gebildetsten und gesittetsten Völkern.

Zuvörderst darf nicht unbemerkt bleiben, daß wahrhafte oder echte Aufklärung, Bildung und Gesittung überall nur der Antheil weniger Menschen ist. Der große Haufe, der Pöbel, der sich gar nicht bloß auf die untern Stände der Gesellschaft beschränkt, ist und bleibt unaufgeklärt, ungebildet und ungesittet. In diesem Zustande ist der Mensch äußerst l e i c h t g l ä u b i g; er hat gleichsam einen natürlichen Hang zu glauben, ohne nach irgend einem Grunde zu

fragen. Dieser Hang wird von Jugend auf genährt, nicht bloß durch die Ammen, die dem Kinde allerlei Mährchen erzählen — was eben nicht viel schadet, wenn die Mährchen nicht etwan abgeschmackt und unsittlich sind — sondern weit mehr durch Lehrer und Erzieher, die meist nur durch ihr Ansehn imponiren, nur eine ihnen selbst auf gleiche Weise gegebne Lehre fortpflanzen, nicht aber ihre Lehr- und Zöglinge zum eignen Nachdenken anleiten wollen, auch nicht einmal können, weil es ihnen selbst daran fehlt. Wird ja einmal ein Grund angeführt, so ist es der erste beste, der die Sache nur etwas plausibel macht; und die, welche anders denken und lehren, werden mit gehässigen Namen gebrandmarkt oder gar als gottlose Menschen verdammt. „Wer das nicht glaubt, was ich euch sage, der „kann nicht selig werden" — ist die gewöhnliche Rede solcher Lehrer und Erzieher, deren wir uns selbst noch aus unsrer Jugendzeit erinnern. Denn leider hört man dergleichen Anathemen nicht bloß im Munde katholischer, sondern auch im Munde protestantischer Lehrer und Erzieher. Da glaubt nun das junge Gemüth alles ohne

Ausnahme, was ihm vorgesagt wird, und gewöhnt sich an dieses blinde Glauben so sehr, daß es schon zittert, wenn ihm einmal ein Zweifel einfällt, weil es den Zweifel für ein Verbrechen hält. In diesem gedankenlosen Hingegebensein an das, was man den Glauben der Väter, den alten und wahren Glauben nennt, dem aber nicht wenig Aberglaube beigemischt ist, wachsen nun die meisten Menschen auf; und so pflanzt sich der Aberglaube fort von Geschlecht zu Geschlecht, geschirmt durch den Nimbus von Heiligkeit, womit er umgeben ist.

Hienächst findet der Aberglaube eine Menge von Freunden und Vertheidigern unter solchen Menschen, bei welchen Gefühl und Einbildungskraft überwiegende Potenzen sind; weshalb ihm vornehmlich auch viele Frauen ergeben sind. Denn der Aberglaube nimmt beides — Gefühl und Einbildungskraft — stark in Anspruch, erregt es auf eine das Gemüth unterhaltende, mithin belebende Weise. Wer den Himmel mit Göttern oder mit Heiligen bevölkert glaubt, an die er sich in allen Leibes- und Geistesnöthen wenden, und an deren Lebensgeschichten oder

Legenden, die meist ins Wunderbare spielen, mithin etwas Mährchenhaftes an sich haben, er sich zugleich ergötzen kann, der wird um alles in der Welt nicht seinen Aberglauben aufgeben wollen, besonders wenn dieser etwa noch überdieß seinem beunruhigten Gewissen schmeichelt, indem er demselben ein sanftes Ruhekissen unterlegt. Wie angeneh , wie behaglich, wie tröstlich scheint es nicht, wenn man glaubt, daß eben jene Heiligen entweder schon für unsre Sünden gebüßt und genuggethan, oder daß sie wenigstens der Kirche einen Schatz von guten Werken und Verdiensten hinterlassen haben, wovon man sich durch ein Stück Geld etwas zueignen könne! Darum finden die, welche den Ablaß kaufen, nicht minder ihre Rechnung bei diesem abergläubigen Kram, als jene, welche den Ablaß verkaufen, obwohl die Letzteren im Herzen über die gutmüthige Einfalt der Ersteren lächeln. Daß diese dadurch nicht eigentlich beruhigt und getröstet, sondern nur eingewiegt oder sicher gemacht und so im Bösen bestärkt werden, daran wird freilich nicht gedacht, weil das Denken überhaupt nicht Sache des Aberglaubens ist.

Indessen findet der Aberglaube auch unter den sogenannten Verstandesmenschen, wieferne man diese den Gefühls- und Phantasiemenschen entgegensetzt, nicht wenige Schutzpatrone, und zwar von doppelter Art, homines bonae et malae fidei. Wenn nämlich der Aberglaube einmal in eine Art von System gebracht und auch eine Menge von gesellschaftlichen Lebensverhältnissen danach geregelt worden, so kann es wohl geschehen, daß sonst verständige und gute Menschen, denen es aber an allem idealischen Aufschwunge des Geistes fehlt, sich des Systems mit Aufrichtigkeit annehmen, weil sie einmal an diesen abgeschlossenen Kreis von Vorstellungen gewöhnt sind, weil sie darin einen gewissen Zusammenhang entdecken, weil sie einsehen, daß, wenn man das Eine aufgeben wollte, man folgerecht auch das Andre aufgeben müsste, und weil sie von diesem Aufgeben allerlei bedenkliche Folgen für die einmal eingeführte Ordnung der Dinge fürchten. Solche Beschützer des Aberglaubens, dergleichen es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums unter den Apologeten des Heidenthums nicht wenige gab, verdienen immer eine

gewisse Achtung, weil sie sich in einer unwillkürlichen Verblendung oder Selbtäuschung durch scheinbare Gründe befinden. Auch darf man immerfort die Hoffnung hegen, sie durch Aufdeckung des Scheins, der sie blendet, eines Bessern belehren zu können. Weit schlimmer und hartnäckiger, ja völlig unverbesserlich, sind diejenigen Schutzherren des Aberglaubens, die sich längst innerlich von ihm losgesagt haben und ihm nur äußerlich huldigen, weil er ihrem persönlichen Vortheile zusagt. Diese glauben in der Regel nichts von dem allen, was jedem Menschen von gesundem Kopf und Herzen heilig ist; sie haben daher sogar dem Glauben selbst entsagt, weil sie ihn eben auch nur für Aberglauben oder höchstens für eine heilsame Erfindung der Politik halten. Das sind die Klüglinge dieser Welt, mit denen weiter nichts anzufangen, als sie ihres Wegs gehn zu lassen, weil es ganz vergeblich sein würde, einem Gemüthe beikommen zu wollen, das sich ganz egoistisch auf sich selbst zurückgezogen hat. Diese sind es auch, welche gewöhnlich am unduldsamsten sind und daher zur Beschützung ihres Günstlings,

lings, des Aberglaubens, sogar Feuer und Schwert brauchen, wenn sie die Macht dazu haben.

Ungeachtet wir nun freiwillig darauf verzichten, solche Menschen eines Bessern zu belehren, so müssen wir doch, um unsern Gegenstand von allen Seiten zu beleuchten, noch etwas bei derjenigen Ansicht verweilen, welche den Aberglauben, wenn auch nicht an sich und überhaupt, doch zum Theil und in gewissen Beziehungen, für etwas Nützliches erklärt und daher auch nicht zugeben will, daß man denselben in jeder Hinsicht bekämpfen oder auf dessen gänzliche Vernichtung hinarbeiten solle. Denn da die Wissenschaft eben auf diese Vernichtung wesentlich ausgeht, so würden wir der Würde der Wissenschaft etwas vergeben, wenn wir uns nicht gegen eine solche Ansicht so bestimmt und nachdrücklich aussprächen, als es uns möglich ist.

Wenn auch in einzelen Fällen darüber gestritten werden mag, ob dieses oder jenes, was eben geglaubt wird, unter den Begriff des Aberglaubens zu stellen oder nicht: so ist doch

so viel unzweifelhaft, daß der Aberglaube als solcher oder seinem Begriffe nach ein unechter, falscher, irriger Glaube sei. Wollte man also den Aberglauben für etwas Nützliches halten, so müsste man auch den Irrthum dafür halten. Nun kann wohl ein einzeler Irrthum diesem oder jenem Menschen nützlich sein, nie aber der Irrthum überhaupt den Menschen überhaupt. Es kann z. B. ein Reisender in Ansehung des Wegs, den er nach dem Orte hin, welcher das Ziel seiner Reise ist, einzuschlagen hat, im Irrthume sich befinden und daher einen ganz falschen Weg einschlagen. Er entgeht aber dadurch vielleicht den Nachstellungen eines Feindes, der ihm auf dem rechten Wege auflauert, oder findet wohl gar auf dem falschen Wege einen Schatz, den er auf dem rechten nicht gefunden hätte. Sein Irrthum ward ihm also sehr nützlich. Wer wird aber darum die widersinnige Behauptung aufstellen, daß es sehr nützlich sei, wenn die Menschen überhaupt sich in Ansehung der Wege, die sie auf ihren Reisen einzuschlagen haben, im Irrthume befinden, und daß daher die Wegweiser eine sehr unnütze oder gar schädliche Sache seien! Jener Nutzen war

ja nur etwas sehr Zufälliges und hätte sich eben so gut in Schaden verwandeln können, wenn der Reisende auf dem Irrwege Mördern und Räubern in die Hände gefallen wäre. Und ist denn der Umweg und der Zeitverlust, den jeder Irrweg mit sich bringt, für nichts zu rechnen?

Gerade so verhält es sich auch mit dem Aberglauben. Von dem Erzbischof von Benevent, Johannes Della Casa, erzählt Tristram Shandy in seinem Leben und Meinungen (Buch 5. Kap. 16.), daß derselbe, sonst ein Mann von trefflichen Talenten und fruchtbarer Phantasie, den seltsamen Aberglauben hatte, „daß, so oft ein Christ sich hinsetze, ein „Buch zu schreiben, nicht zu seinem eignen „Zeitvertreibe, sondern wobei er bona fide die „Absicht und den Zweck hätte, es durch den „Druck der Welt bekannt zu machen, seine er„sten Gedanken immer Versuchungen des Bö„sen wären. Dieß sei der Fall mit gewöhn„lichen Schriftstellern. Wenn aber gar eine „Person von ehrwürdigem Charakter und hohem „Stande, es sei in der Kirche oder im Staate, „einmal Schriftsteller würde: so, behauptete er,

„brächen von dem Augenblick an, da er die „Feder in die Hand nähme, alle Teufel „in der Hölle aus ihren Löchern hervor, um „ihn ins Netz zu locken. Dieß sei gleichsam „ein nicht zu versäumender Termin für sie. „Jeder Gedanke, vom ersten bis zum letzten, „sei verfänglich; wie scheinbar oder wirklich „gut, gleichviel; in welcher Gestalt oder Farbe „er sich der Imaginazion darstellen möchte, „immer wär's ein Streich, welchen Einer oder „der Andre dieser bösen Geister auf ihn gerich= „tet habe, und welcher abparirt werden müsse; „so daß das Leben eines Schriftstellers, so „wenig er's auch glauben möchte, nicht so= „wohl ein Stand der Geistesarbeit als des „Krieges sei, und seine Bewährung in dem= „selben mit der eines jeden Kriegsmannes auf „Erden genau übereinstimme, da es bei beiden „auf gleiche Weise nicht halb so viel auf den „Grad seines Ver=standes als seines Wi= „der=standes ankomme."

Dieser Aberglaube — denn dafür werden es doch wohl alle verständige Leser mit dem wackern Sterne halten — dürfte Manchem

beim ersten Anblicke ganz unschädlich, wo nicht gar sehr nützlich scheinen. Denn — könnte man sagen — wird nicht ein solcher Glaube den Schriftsteller vorsichtig und behutsam machen, damit er jeden ihm einfallenden Gedanken sorgfältig überlege, bevor er ihn niederschreibe? Und wird dieß nicht, wenn der Schriftsteller sonst Beruf zum Schreiben hat, ein treffliches Werk geben? So scheint es allerdings. Allein bei unsrem Prälaten, so ein guter Kopf er sonst war, brachte jener Glaube eine ganz andre Wirkung hervor. Indem er nämlich ein Buch unter dem Titel Galatea schreiben wollte — ich weiß nicht ob Roman, oder Andachtsbuch — so bracht' er aus lauter Angst vor den bösen Geistern, die ihn umschweben und mit bösen Gedanken bestürmen sollten, in den längsten Sommertagen nicht mehr als anderthalb Zeilen zu Stande; und so dauert' es nicht bloß neun Jahre, nach der bekannten Regel des römischen Dichters und Dichtkünstlers, sondern vierzig Jahre, bevor das Werk zu Stande kam; und auch da war es noch nicht halb so groß oder dick, als ein gewöhnlicher Taschenkalender. Daß

ein mit solcher Angst und so langer Weile geschriebnes Werk kein Meisterstück werden konnte, sondern vielmehr ein höchst peinliches und langweiliges Ding werden musste, begreift jeder a priori, der etwas von Schriftstellerei versteht.

Das ist aber eben der Fluch, der auf dem Aberglauben überhaupt ruhet, daß er den Menschen einengt und einschüchtert, daß er die Spann= oder Schwungkraft der Geistesflügel lähmt, daß er nichts Großes und Herrliches aufkommen läßt. Man sage nicht, daß doch auch zuweilen der Aberglaube dergleichen bewirkt habe. Der Aberglaube that es gewiß nicht, sondern der Glaube, auf dessen Boden er als Unkraut gewachsen. Denn die Fruchtbarkeit dieses Bodens kann durch das Unkraut wohl erstickt, aber nicht ganz vertilgt werden. Was daher der Aberglaube der Wirksamkeit des Glaubens zusetzte, war nie etwas Gutes; es verunreinigte mindestens das Erzeugniß. So hat der Aberglaube das Märtyrerthum — an sich das edelste Erzeugniß des Glaubens; denn was kann edler sein, als der Ueberzeugung selbst das Leben zum Opfer darbringen? — gar oft verunreinigt, in=

dem er die Märtyrer in Fanatiker verwandelte, die sich unter das Henkerbeil oder zum Scheiterhaufen drängten und so zu Selbmördern wurden.

Ja, der Aberglaube macht den Menschen, der ihm ganz hingegeben, fast unausbleiblich schwärmerisch, fanatisch, und, was noch mehr sagen will, auch oft verfolgungssüchtig, grausam, blutdürstig bis zur Wuth. Schauet hin auf die Hexenprozesse, die Ketzergerichte, die Autodafés, die Dragonaden, die Bartholomäusnächte! (Ich sage mit Fleiß Nächte; denn es hat deren im verjüngten Maaße wohl mehr als eine gegeben, wenn man sie gleich nicht so benannt und nicht allemal darüber in Rom mit gräßlicher Gotteslästerung „Herr Gott, dich loben wir!“ gesungen hat, wie über jene zu Paris). Schauet also hin auf jene Blutszenen, bei deren bloßem Gedanken jedem Menschen von gesundem Herzen die Haut schaudert, wenn ihr wissen wollt, ob der Aberglaube nützlich oder schädlich sei!

Saget aber nicht etwa: „Das hat nicht „der Aberglaube, sondern die Herrschsucht ge-

„than!“ — Wohl hat diese auch Antheil daran. Aber sie benutzte doch den Aberglauben zu ihren schändlichen Zwecken; sie hätte diese entweder gar nicht, oder doch nicht auf diese Art und in dem Maaße ausführen können, wenn ihr nicht der Aberglaube die Hand geboten hätte.

Darum muß denn auch die Wissenschaft — wie sehr sie den Glauben ehrt und eben weil sie ihn ehren und vor aller Unreinigkeit bewahren soll — mit dem Aberglauben einen Krieg auf Tod und Leben führen. Sie muß ihn auszurotten suchen, wenn sie gleich weiß, daß sie ihn nie ganz ausrotten wird. Denn der Feind der Wahrheit, der Herr der Finsterniß, ist immer geschäfftig, Unkraut unter den Weizen zu säen; und deshalb verlästert er eben das Licht, die Aufklärung, damit man das Unkraut nicht bemerken, sondern alles, was er gesäet, für baaren Weizen nehmen soll.

Die Wissenschaft muß aber diesen Krieg auf Leben und Tod mit dem Aberglauben freilich mit Besonnenheit führen. Sie soll nicht das Kind mit dem Bade verschütten, nicht den Glauben mit dem Aberglauben bekämpfen,

sondern jenen gegen diesen selbst in Schutz nehmen. Willst du dich also diesem Geschäft unterziehn, so sollst du den Abergläubigen, wie jeden Irrenden, mit Sanftmuth, mit Schonung behandeln, so lange sein Aberglaube nicht in böse Thaten übergeht, sondern eben nur Wahn ist. Du sollst ihn daher auch nur allmälig auf den Pfad des wahren Glaubens zu bringen suchen, und bevor du ihm etwas nimmst, was seinem Herzen theuer, vielleicht gar für ihn ein Antrieb zum Guten geworden, sollst du ihm etwas Besseres geben, damit er nicht ganz haltungslos durchs Leben gehe.

Die Pflicht der Bekämpfung des Aberglaubens ist aber um so dringender, da derselbe, wenn er auch zufällig als ein Antrieb zum Guten wirkt, doch einerseit die Quelle des Guten vergiftet, anderseit aber ein entgegengesetztes Uebel hervorruft, das nicht minder schlimm ist, als der Aberglaube selbst.

Der Aberglaube vergiftet nämlich die Quelle des Guten, wiefern er die Gesinnung verdirbt, aus welcher allein die wahre Tugend hervorgeht. Denn Furcht ist das herrschende Prinzip in

der Seele des Abergläubigen, weshalb auch die Griechen den Aberglauben selbst Dämonenfurcht (δεισιδαιμονια) nannten. Wer nun aber das Böse bloß aus Furcht unterlässt — sei es, daß er sich vor Menschen oder vor übermenschlichen Wesen fürchtet — der ist der Gesinnung nach doch schlecht, weil er das Böse eigentlich gern thun möchte und es auch sicherlich thun wird, wenn er in einem gewissen Falle sich nicht fürchtet oder die anfängliche Furcht überwunden hat. Der Aberglaube kann daher den Menschen wohl von manchem Bösen abhalten, aber nie zu einem guten Menschen machen. Er kann aber auch den Menschen höchst unglücklich machen, sowohl physisch, als moralisch. Denn wenn er das Gemüth eines Menschen mit lauter Schreckbildern erfüllt, so kann er nicht nur den Lebensgenuß verbittern, sondern selbst das Gewissen dermaaßen ängstigen, daß der Mensch zur Verzweiflung getrieben und so mittelbar oder unmittelbar sein eigner Mörder wird. Daß aber auch grobe Verbrechen gegen Andre aus dem Aberglauben hervorgehen und daß er insonderheit von verschmitzten Betrügern

zur Ausführung böser Anschläge benutzt werden könne, lehrt die tägliche Erfahrung. Oder ist nicht schon so Mancher um sein ganzes Vermögen betrogen worden, weil er an Zauberer und Geisterbanner glaubte und, um eingebildete Schätze zu gewinnen, wirkliche hingab? Indem aber der Aberglaube auf diese und andre Art der Habsucht schmeichelt und dem Eigennutze dient, stiftet er nicht nur unmittelbar Böses, sondern verdirbt auch die sittliche Gesinnung von Grund aus und vergiftet so die Quelle des Guten in mehr als einer Hinsicht.

Allein der Aberglaube erzeugt auch noch ein andres Uebel, das ihm zwar entgegengesetzt, aber darum nicht minder schlimm ist, als er selbst — ich meine den Unglauben. Doch dieser Gegenstand ist so wichtig, daß er eine besondre Untersuchung verdient. Ihr sei daher der folgende Abschnitt gewidmet.

Achter Abschnitt.

Der Unglaube als Gegensatz des Glaubens und des Aberglaubens betrachtet.

Es ist ein sehr gewöhnlicher Fehler der Menschen, die Dinge immer nur von einer Seite zu betrachten. Aus dieser Einseitigkeit gehen dann eine Menge von schiefen, parteiischen, nur halb wahren oder auch ganz falschen Urtheilen hervor.

Dieser Fehler ist auch in Ansehung des Unglaubens fast von Allen begangen worden, die gegen ihn gepredigt haben. Sie betrachteten ihn immer nur als Gegensatz des Glaubens, wobei sie natürlicher Weise den echten, wahren Glauben im Sinne hatten und

eben so natürlicher Weise den ihrigen mit diesem für einerlei hielten. Deshalb deklamirten sie nun gegen den Unglauben als eine Pest der Menschheit, ja wohl gar als ein grobes Verbrechen, das nicht bloß mit zeitlichen, sondern auch mit ewigen Strafen zu verbüßen sei. Sie bedachten aber in der Hitze ihrer Deklamazion nicht, daß der Unglaube auch bloß als Gegentheil des Aberglaubens hervortreten könne und daß alsdann das Urtheil über ihn ganz anders ausfallen müsse, ja daß der Unglaube, in dieser Beziehung gedacht, wohl gar etwas Lobenswerthes sein dürfte.

Wenn z. B. bei Homer ein Trojaner zum andern sagt:

Aber wofern du wirklich in völligem Ernste geredet,
Traun! dann raubeten dir die Unsterblichen selbst die Besinnung,
Der du befiehlst, zu vergessen des Donnerers Zeus Kronion
Rathschluß, welchen er selbst mir zugewinkt und gelobet.
Du hingegen ermahnst, den weitgeflügelten Vögeln
Mehr zu vertraun; ich achte sie nicht, noch kümmert mich solches,
Ob sie rechts hinfliegen, zum Tagesglanz und der Sonne,

Oder auch links dorthin, zum nächtlichen Dunkel gewendet.
Wir vertrauen auf Zeus, des hocherhabenen, Rathschluß,
Der die Sterblichen all' und die ewigen Götter beherrschet;
Ein Wahrzeichen nur gilt: Das Vaterland zu erretten! —

so ist dieser Sprecher offenbar ein Ungläubiger; denn er glaubt nicht an die Wahrzeichen des Vogelflugs, an welche der Andre glaubt, und spricht darüber sogar mit einer gewissen Verächtlichkeit. Aber eben so offenbar ist sein Unglaube nicht dem Glauben überhaupt entgegengesetzt — denn der Mann vertraut ja dem Rathschlusse des Zeus, glaubt also an diesen — sondern bloß dem Aberglauben, der zu jener Zeit und auch noch späterhin im Fluge, wie auch im Gesange oder im Fressen und Nichtfressen der Vögel Wahrzeichen zu sehen glaubte. Diese Wahrzeichen erkennt er nicht an; ihm ist in der großen Noth des Vaterlandes das einige Wahrzeichen, nach dem er sich richten will, die Pflicht das Vaterland zu retten. Und wer wollte den wackern Mann nicht darum loben!

Wollen wir diesen doppelten Gegensatz wis-

senschaftlich oder kunstmäßig bezeichnen, so könnte man den Unglauben der ersten Art den absoluten, den der zweiten den relativen nennen. Lasst uns beide Arten besonders erwägen.

Der absolute Unglaube, streng genommen, würde eigentlich ein völliges Nichtglauben sein. Ein Mensch also, der sich diesem Unglauben ergeben hätte, würde gar nichts glauben wollen, entweder weil er sich einbildete, alles zu wissen, also des Glaubens nicht zu bedürfen, oder weil er an Allem zweifelte, mithin auch nicht glaubend irgend einen Satz für wahr hielte. Was den ersten Grund betrifft, so möcht' es wohl kaum jemal irgend einen solchen Ungläubigen gegeben haben. Denn daß sich ein Mensch einbilden sollte, alles zu wissen und darum des Glaubens nicht zu bedürfen, ist kaum denkbar. Ein solcher Mensch müsste sich ja für Gott selbst halten, dem, wie schon früher (Absch. 4.) bemerkt worden, weil er auch in Ansehung der Erkenntniß als unendlich zu denken, das alleinige Vorrecht der Allwissenheit zusteht, dem daher ohne Widerspruch im Denken weder das Glau=

ben, noch das Meinen, vielweniger das Wähnen beigelegt werden kann. In diesem Sinne oder aus diesem Grunde könnte also auch Gott allein absolut ungläubig heißen; der Mensch aber, der es sein oder sich so nennen wollte, müsste vor lauter Wissensdünkel den Verstand verloren haben. Aus Zweifelsucht hingegen könnte wohl allenfalls ein Mensch sich bis zum absoluten Unglauben verirren. Denn wenn er wirklich alles bezweifelte, so müsst' er freilich auch das bezweifeln, was ihm unter dem Namen des Glaubens dargeboten würde. Er könnte also folgerecht gar nichts glauben. Wenn man aber solchen Zweiflern nur recht auf den Zahn fühlt, so findet man bald, daß es mit ihrem Zweifel auch nicht so bös gemeint ist. Sie glauben doch irgend etwas, sei's viel oder wenig. Sie erzählen euch z. B. bona fide Dinge, die sie selbst nicht wahrgenommen, sondern nur von Andern gehört haben. Wie könnten sie aber das, wenn sie nicht diesen Andern auf ihr Wort glaubten? Eben so glauben sie, wenn sie krank sind, dem Arzte auf's Wort, daß ihnen das von ihm dargebotne Heilmittel helfen werde.

Denn

Denn wie könnten sie ohne diesen Glauben das Mittel annehmen und brauchen? Auch giebt es nicht wenige Skeptiker, die, weil sie eben an der sogenannten natürlichen Erkenntniß und der mit ihr in Verbindung stehenden Vernunftreligion zweifeln, sich der Offenbarung in die Arme werfen und ihre Zweifelsgründe selbst benutzen, um dem Glauben an die Offenbarung und die dadurch bestimmte Positivreligion Eingang zu verschaffen. Freilich ist das inkonsequent. Aber es geht daraus zugleich hervor, daß es wohl höchst selten unter Menschen, die des Glaubens fähig sind, einen absolut Ungläubigen geben dürfte, weil es ein gar zu dringendes Bedürfniß des menschlichen Herzens ist, irgend etwas zu glauben.

Darum hat man sich denn auch genöthigt gesehn, den Unglauben, als Gegentheil des Glaubens überhaupt, selbst wieder in den historischen und den razionalen einzutheilen. Dadurch wird er aber schon auf einen engern Kreis beschränkt und so in einen relativen verwandelt.

Was nämlich den historischen Unglauben betrifft, so bezieht er sich, wie schon der

Name lehrt, auf alles Thatsachliche, was man nicht selbst wahrgenommen hat, sondern nur im Vertrauen auf fremdes Zeugniß für wahr halten soll, mithin auf die ganze Geschichte und deren Hülfswissenschaften, wieferne diese ebenfalls Dinge lehren, deren Annahme auf Zeugnissen beruht. Nun hat es zwar hin und wieder gelehrte Sonderlinge gegeben, welche einem solchen Unglauben zu huldigen schienen, und die man daher historische Skeptiker genannt hat. Allein es hat wohl keiner von ihnen den historischen Unglauben oder Skeptizismus so weit getrieben, daß er gar nichts Geschichtliches hätte glauben wollen. Uns ist wenigstens niemand bekannt, der, wie man etwa das Dasein von Troja und die Erzählungen vom trojanischen Kriege und von den Personen, die daran Theil genommen haben sollen, für bloße Erdichtungen ausgegeben, so auch das Dasein von Athen und Rom und alles, was von diesen alten Städten oder Staaten erzählt wird, mithin auch das Dasein eines Perikles oder Demosthenes, eines Julius Cäsar oder Cicero, bezweifelt hätte.

Die Möglichkeit, daß dieß alles erdichtet, daß die heutigen Städte jenes Namens mitsammt ihren Ruinen und Denkmalen in einer weit spätern Zeit entstanden seien, lässt sich freilich nicht ableugnen. Aber es würde doch derjenige, der so etwas behaupten wollte, starke Zweifel an der Gesundheit seines Kopfes erregen. Und wollt' er konsequent sein, so müsst' er selbst das Dasein des heutigen Athen und Rom bezweifeln, so lang' er nicht selbst dort gewesen. Eben so müsst' er das Dasein von ganz Amerika und allen übrigen Erdtheilen, die er nicht selbst besucht hätte, bezweifeln. Ja er müsste auch das Dasein solcher historischen Personen, deren Werke noch heute fortleben, wie Jesus und Muhamed, bezweifeln, weil er sie nicht selbst gekannt hat, mithin auch, streng genommen, nicht weiß, ob das Christenthum und das Muselthum wirklich diesen Personen ihren Ursprung verdanken. Es ist ja dieß bloß Sache des geschichtlichen Glaubens, und die Möglichkeit, daß diese beiden so weit auf der Erde verbreiteten Religionsformen auf andre Weise und durch andre Personen entstanden

seien, lässt sich wohl denken. Aber niemand denkt daran wirklich; alle, sowohl Christen als Muselmänner, glauben an das Dasein jener historischen Personen, als Begründer dieser beiden Religionsformen. Also giebt es auch keinen historischen Unglauben, der unbeschränkt wäre; er erstreckt sich immer nur auf einzele Thatsachen oder Erzählungen, und kann sich vernünftiger Weise nicht weiter erstrecken, weil man sonst auf alle Kunde von dem, was in entfernten Zeiten und Räumen geschehen, was also auch nur durch fremden Bericht zu unsrer Kenntniß gelangen kann, schlechthin verzichten müsste.

Was aber den r a z i o n a l e n U n g l a u b e n betrifft, so sollte man ihn eigentlich den i r r a z i o n a l e n nennen, wenn man ihn als unbeschränkt denkt. Denn er würde dann alle Religionswahrheiten, selbst diejenigen, welche den Gegenstand des Vernunftglaubens ausmachen, verwerfen. Und das wäre allerdings unvernünftig. Nun wollen wir zwar nicht leugnen, daß es Ungläubige der Art gegeben habe und noch gebe. Allein sobald man auf die Quelle dieses Unglaubens sieht, so bemerkt man bald,

daß er ursprünglich nichts anders war, als Antipode des Aberglaubens. Denn da der Aberglaube sich unter den Menschen so weit verbreitet, in alle Lebensverhältnisse sich gleichsam eingenistet und so die heiligsten und heilsamsten Wahrheiten entstellt, die Köpfe verdreht, die Herzen vergiftet, die Menschen zu blutdürstigen Hyänen gemacht hat: so mussten denkende Köpfe, sobald sie die Gründe und Wirkungen eines solchen Glaubens untersuchten, leicht die Entdeckung machen, daß er eben so grundlos als schädlich sei. Sie fühlten sich ebendadurch angetrieben, mit dem Aberglauben in Kampf zu treten. Wie es nun aber oft zu geschehen pflegt, daß man in der Hitze des Kampfes zu weit geht, ja daß man von einem Aeußersten zum andern überspringt, weil der Mensch überhaupt gern in Extremen lebt und daher selten das rechte Maaß zu halten versteht: so geschah' es auch in diesem Kampfe. Der Glaube in Sachen der Religion ward Manchem überhaupt verdächtig, weil er ihm überall unter der Hülle des Aberglaubens entgegentrat. Man ward also geneigt, den Religionsglauben im Allgemeinen für eine Erfindung der Priester

zu halten, die mittels desselben nur die Menschen beherrschen und benutzen wollten. Und darum verwarf man ihn gänzlich, verschüttete also wirklich das Kind mitsammt dem Bade.

Daß aber dieser Unglaube in der That ein Erzeugniß des Aberglaubens sei, dafür sprechen zwei ganz unleugbare Thatsachen. Die erste ist, daß der Unglaube gerade in solchen Ländern am meisten um sich greift, wo der Aberglaube am herrschendsten ist. In Frankreich z. B. würde der Unglaube nicht so über Hand genommen haben, wenn dort nicht der Aberglaube mit so dreister Stirn und theils so scheuslichen, theils so lächerlichen Symptomen hervorgetreten wäre. Wahrlich, die Bluthochzeit, die Dragonaden, die Wunder des Paris haben mehr Ungläubige gemacht, als die ganze Enzyklopädie, die selbst vielleicht nie, wenigstens nicht so, erschienen wäre, wenn sie nicht der Aberglaube in Verbindung mit der Ueppigkeit einer volkreichen Stadt und eines glänzenden Hofes erzeugt hätte. Auch Italien und Spanien bestätigen dieß. Hier, wo der krasseste und bigotteste Aberglaube seinen bleiernen Zepter über den Völkern schwingt,

zeigt sich auch der meiste Unglaube bei denen, die auf höhere Bildung Anspruch machen. Ja selbst die Geistlichkeit, die dort von Amts wegen oder vielmehr um des Bauches willen den Aberglauben hegt und pflegt, ist meistentheils im Herzen dem Unglauben ergeben und lacht sich ins Fäustchen über die Dummheit des abergläubigen Volkes. Das ruchlose Wort jenes Papstes (Leo's X., wenn ich nicht irre): „Es ist unglaublich, wie viel Gold „uns die Fabel von Jesu Christo gebracht hat" — ist bekannt. Eben so findet sich in Doblado's Briefen aus Spanien, die überhaupt eine Menge hieher gehöriger Thatsachen enthalten und in jeder Hinsicht höchst lesenswerth sind für Alle, die insonderheit den heutigen Zustand jenes erbarmungswürdigen Landes begreifen wollen — es findet sich da unter andern (S. 107.) folgendes schreckliche Geständniß: „Ich habe unter meiner zahlreichen Bekanntschaft in der spanischen Geistlichkeit keinen „einzigen gefunden, der nicht früher oder „später, wenn es ihm an Kraft und an Talenten nicht fehlte, von der ungeheucheltsten „Frömmigkeit zu völligem Unglauben

„übergangen wäre.“ — Und in diesem Lande herrschte die Inquisizion zur Erhaltung des reinen (d. h. Aber=) Glaubens! — Am Ende des Buches findet sich auch eine Note, worin erzählt wird, wie einst ein Engländer mit einigen Mönchen eines italienischen Klosters über den Unterschied und den Vorzug beider Kirchen (der römischen und der englischen) stritt. Der Engländer meint' es mit seiner Sache so ehrlich und ward so eifrig, daß, als sich die übrigen Streiter entfernt hatten, ein junger Mönch den Engländer ganz naiv fragte, ob er denn wirklich glaube, was er da gesagt habe. Und als der Engländer dieß bejahte, rief jener voll Verwundrung aus: „Dann glauben Sie mehr, „als das ganze Kloster!“ — Was brauchen wir weiter Zeugniß?

Dennoch wollen wir noch eine andre Thatsache anführen, welche eben so unwidersprechlich beweist, daß der Aberglaube der wahre Vater des Unglaubens ist. Gehet nämlich die Erziehungs= und Bildungsgeschichte derer durch, welche sich als Ungläubige vor Andern ausgezeichnet haben, und ihr werdet jedesmal finden,

daß man ihren Geist in frühern Jahren mit einer Menge abergläubiger Vorstellungen und Lehren erfüllt hatte. Als sie nun in die reiferen Jahre kamen, wo der Geist nicht mehr so blind auf fremdes Ansehn vertraut, sondern selbst zu denken und zu prüfen beginnt: da merkten sie, daß man sie getäuscht hatte, und sprangen nun auch über von einem Aeußersten zum andern, wenn nicht ein guter Genius (ein lebendiges Gefühl für das Heilige) sie vor diesem gefährlichen Sprunge bewahrte. Recht merkwürdig ist in dieser Beziehung, was Sextus der Empiriker in der Schrift gegen die Mathematiker (B. 9. §. 53.) von Diagoras dem Melier, der wegen seines Unglaubens auch den Beinamen Atheos erhielt, erzählt. Dieser Gottesleugner war in seiner Jugend sehr abergläubig (δεισιδαιμων) gewesen. Als aber Jemand, den er verklagt hatte, vor Gericht einen falschen Eid ablegte, ohne deshalb von den Göttern auf der Stelle gestraft zu werden, wie Diagoras nach seinem Aberglauben erwartete, ergab er sich dem Unglauben, weil er sahe, daß man ihn mit den abergläubigen Vorstellungen

von den Göttern nur zu schrecken gesucht hatte. Wie oft mag sich doch diese Geschichte im Laufe der Jahrhunderte wiederholt haben! Und wie billig, wie schonend würde man jene Unglücklichen beurtheilen, die nichts mehr glauben, weil sie zu viel geglaubt haben, wenn man nur mit ihrer geheimen Bildungsgeschichte recht vertraut wäre!

Zwar hat wohl auch zuweilen der umgekehrte Fall stattgefunden, daß Jemand vom Unglauben zum Aberglauben überging. Aber dieser Uebergang fand seltner und gewiß erst in Folge des ersten statt. Man kehrte nur zum alten Aberglauben zurück, weil man sich beim Unglauben nicht behaglich fühlte, weil der Unglaube dem Herzen keine Befriedigung gewährte, es zu trocken und kalt ließ. Kommt dann etwa noch Unglück, Altersschwäche, Krankheit, Schmerz, Furcht vor dem Tode und ein böses Gewissen hinzu, so kriecht der alte Sünder wohl gar noch auf dem Todbette in eine Kapuze, um mittels derselben geraden Wegs in den Himmel zu fahren. Das ist überhaupt der wahre Schlüssel zu mancher wunderbaren Bekehrungsgeschichte

auf dem Todbette, wenn nicht etwa noch ein frommer Betrug und die Eitelkeit derer, die sich gern solcher Bekehrungen durch die Kraft ihrer Worte rühmen, sich ins Spiel gemischt haben.

Fragt man nun noch: Was ist schädlicher in seinen Folgen, der Aberglaube oder der Unglaube? — so ist diese Frage, in solcher Allgemeinheit und Unbestimmtheit aufgestellt, gar nicht zu beantworten. Es müßte wenigstens vorher bestimmt werden, ob vom Unglauben an sich und überhaupt (dem absoluten) oder vom Unglauben als Gegentheile des Aberglaubens (dem relativen) die Rede sei. Wäre von jenem die Rede, so würden wir ihn unbedenklich für schädlicher als den Aberglauben erklären. Denn er würde alle Religion und mit der Religion selbst die Moral, wegen der innigen Verwandtschaft beider, aufheben, ebendadurch aber auch alles, was den Menschen adelt, ja selbst die tiefere Grundlage der menschlichen Gesellschaft zerstören. Da aber jener Unglaube entweder nie oder doch nur höchst selten in einzelen Menschen vorkommen, da er sich gar

nicht so, wie der Aberglaube, verbreiten kann, weil die Menschen einen natürlichen Hang zum Glauben haben: so kann er auch gar nicht die schädlichen Wirkungen hervorbringen, welche der Aberglaube in seinem Gefolge hat. Wäre dagegen nur vom relativen Unglauben die Rede, so könnte derselbe nur insoferne schädlich werden, als er den Aberglauben mit dem Glauben verwechselte, folglich in jenem zugleich diesen mehr oder weniger bekämpfte. Den schädlichen Folgen, die daraus entstehen könnten, lässt sich aber nur durch Belehrung und durch Sonderung des Glaubens vom Aberglauben, mithin durch Reinigung oder Läuterung des Glaubens begegnen, wie es Luther, Zwingli, Melanchthon und die übrigen Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts machten. Freilich wurden diese Männer ebendarum von ihren Gegnern Ungläubige gescholten. Aber dieß beweist eben, daß hier nur vom relativen Unglauben die Rede war. Denn die genannten Männer waren nur insofern ungläubig, als sie nicht alles glaubten, was ihre Gegner glaubten, weil dieses großentheils Aberglaube war. Solcher

Unglaube ist wahrlich mehr lobenswerth, als tadelnswerth; und wenn er etwan ebenfalls schädliche Folgen haben sollte, so können dieß nur zufällige sein, an welchen eigentlich die ungeschickten oder böswilligen Vertheidiger des Aberglaubens Schuld sind. So hatte allerdings die Reformazion, die aus dem relativen Unglauben jener Männer hervorging, auch ihre schädlichen Folgen. Es entstand Spaltung in der Kirche, Zwietracht der Gemüther, selbst bürgerlicher Kampf und Krieg. Wer war aber die wahre Ursache davon? Der Unglaube der Reformatoren oder der Aberglaube ihrer Gegner? Das Streben, den Glauben vom Aberglauben zu reinigen, oder das Widerstreben gegen ein so heilsames Unternehmen? — Es ging also der Reformazion hier wie dem Christenthume selbst. Denn dieses erschien den Juden und den Heiden auch als Unglaube; Christus selbst und seine Apostel, wie die ersten Christen überhaupt, hießen daher auch Ungläubige, Irreligiose, Gottlose (απιστοι, ασεβεις, αθεοι). Und darum gab es auch Spaltung und Zwietracht und Kampf und Krieg. Aber das hatte auch

der Stifter des Christenthums schon vorausgesehn und vorhergesagt. „Ihr sollt nicht wäh=
„nen“ — heißt es Matth. 10, 34. — „daß
„ich kommen sei, Friede zu senden auf Erden.
„Ich bin nicht kommen, Friede zu senden, son=
„dern das Schwert.“ — Das war freilich eine harte Rede; nach heutigem Redebrauche könnte man sie sogar revoluzionar nennen. Die Welt ist nun aber einmal so geartet, daß das Wahre und das Gute nur unter heftigen Geburtswehen ans Tageslicht kommen kann.

Neunter Abschnitt.

Der Glaube im Verhältnisse zur Kirche.

Wir haben bisher den Glauben nur an sich und in seinem Verhältnisse zum Aberglauben und Unglauben betrachtet. Unsre Pisteologie würde aber nicht vollkommen sein, wenn wir nicht auch das Verhältniß des Glaubens sowohl als des Aberglaubens und des Unglaubens zu jenen großen gesellschaftlichen Vereinen, welche Staat und Kirche heißen, in Erwägung ziehn wollten. Denn daß sich diese für den Glauben interessiren, ist sehr natürlich, weil sie ohne ihn gar nicht bestehen könnten, ja nicht einmal vorhanden sein würden. Daß sie aber statt des Glaubens oft den Aber-

glauben geschützt und befödert, mithin dem Unglauben gleichsam in die Hand gearbeitet, und so dem Glauben selbst entgegengewirkt haben, lehrt die Geschichte unwidersprechlich.

Wir wollen aber bei dieser Betrachtung den Anfang mit der Kirche machen, weil diese mit dem Glauben inniger zusammenhangt, gleichsam näher verwandt ist, als der Staat. Denn daß beide nicht eins und dasselbe sind, wie manche Identitätsphilosophen behauptet haben, setzen wir hier voraus, haben es auch schon anderwärts dargethan, und verweisen der Kürze wegen nur darauf. (Vergl. Dikäopolitik oder neue Restaurazion der Staatswissenschaft mittels des Rechtsgesetzes. S. 74 ff.)

Wir verstehen aber hier unter der Kirche nicht die christliche, vielweniger die römisch-katholische, die sich ausschließlich so nennt, sondern jeden religiosen Menschenverein, er habe Namen, wie er wolle, also eine Religionsgesellschaft überhaupt. Wie nun ohne Glauben keine Religion, so auch keine Kirche. Die Kirche ist daher die natürliche Säugamme oder Pflege-

mutter

mutter des Glaubens; sie soll ihn zwar nicht erzeugen — denn der Glaube muß schon dasein, wenn eine Kirche entstehen soll, und er wird auch ganz unabhängig von der Kirche im Herzen der Menschen selbst erzeugt — wohl aber soll sie ihn bewahren, pflegen, verbreiten, gleichsam großziehn.

Nun fragt sich jedoch von neuem: Welchen Glauben? und wie soll sie ihn großziehn?

Auf die erste Frage antwortet man im Unisono: Den rechten oder wahren Glauben. Aber dieses Unisono ist nur ein scheinbares. Sobald wir genauer hinhören, verwandelt es sich in die allergrößte Disharmonie. Denn jede Kirche legt sich selbst Rechtgläubigkeit (Orthodoxie), den übrigen aber Falschgläubigkeit (Heterodoxie) bei. Ob also gleich in der Meinung jeder Kirche rechter Glaube und Kirchenglaube identische Begriffe sind, so können wir doch, sobald wir nur nicht auf alles eigne Urtheil schlechthin verzichten, mithin stockblind im Glauben sein wollen, unmöglich jene beiden Begriffe für einerlei halten. Wir müssen vielmehr zugeben, daß auch die

Kirche vom rechten Glauben abweichen und sich mehr oder weniger einem falschen Glauben ergeben, daß sie statt des rechten Kindes ein untergeschobnes großziehn könne.

Darum antworten Andre, wenn man nach dem rechten oder wahren Glauben fragt, dieß sei der alte, der Glaube der Väter. Aber auch diese Antwort bringt uns um keinen Schritt weiter. Denn Altgläubigkeit (Paläologie) legt sich wiederum jede Kirche von einiger Dauer bei und verwirft daher die Neugläubigkeit (Neologie) als Abweichung vom rechten Glauben, als Ketzerei (Häresie). Zwar haben nicht alle Kirchen gleiches Alter; die eine ist älter als die andre; und jene legen daher auf ihr höheres Alter ein gar großes Gewicht. Allein das hilft ihnen nichts. Denn die jüngern sagen entweder zu den ältern: „Ihr waret „auch einmal jung und wir werden mit der „Zeit auch alt werden“ — oder sie sagen: „Wir sind eben zu dem alten Glauben zurück„gekehrt, während ihr im Laufe der Zeiten „davon abgewichen seid und euch allmälig einen „neuen erdacht habt.“

Wie ist nun aus diesen Dilemmen herauszukommen? — Wir halten uns an den Ausspruch eines großen Meisters, den wir selbst den unsrigen nennen, der da sagte, als er seine Schüler vor falschen Propheten warnte, vor Irrlehrern, die sich auch wohl mit dem alten Glauben, der aber kein rechter war, brüsteten: „An ihren Früchten sollt ihr sie „erkennen." — Ja, so ist es! Der Glaube ist allein der rechte, der gute Früchte bringt. Denn der Glaube soll nicht ein todtes Dafürhalten, sondern eine lebendige Ueberzeugung sein; lebendig aber ist die Ueberzeugung nur dann, wenn sie durch die That ins Leben übergeht. Daß diese That gut sein müsse, versteht sich von selbst; denn wäre sie bös, so wäre der Glaube sicherlich schlecht, nach dem Ausspruche desselben Meisters: „Ein guter „Baum bringet gute Früchte, aber ein fauler „Baum bringet arge Früchte; ein guter Baum „kann nicht arge Früchte bringen, und ein „fauler Baum kann nicht gute Früchte brin„gen." (Matth. 7, 15—18.) Darum sagt auch ein andrer heiliger Schriftsteller: „Was

„hilfts, lieben Brüder, so jemand saget, er „habe den Glauben und hat doch die Werke „nicht? Kann auch der Glaube ihn se„lig machen?“ — Und weiterhin: „Der „Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist todt „an ihm selber.“ (Jak. 2, 14. 17.) Ebendasselbe sagt aber auch noch Einer, von dem Manche wohl gemeint haben, er widerspreche jenem, ungeachtet er im Grunde mit ihm ganz einstimmig denkt: „Und wenn ich weißagen „könnte, und wüßte alle Geheimnisse und alle „Erkenntniß, und hätte allen Glauben, also „daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe „nicht, so wäre ich nichts.“ (Paul. im 1. Br. an die Korinther 13, 2.)

Wenn dem also ist — und daß ihm so sei, sagt auch die Vernunftreligion oder, wenn ihr das lieber hört, das Gewissen als Stimme Gottes, als erste oder ursprüngliche Offenbarung seines Willens — so ist ja ganz klar, daß die Kirche, welche nur den Glauben predigen und von ihm allein die Seligkeit abhängig machen, welche sich wohl gar um ihrer angeblichen Rechtgläubigkeit willen den stolzen Titel einer allein-

seligmachenden Kirche anmaaßen und jeden Andersdenkenden verfolgen oder verdammen wollte, ebendadurch beweisen würde, daß sie selbst einem falschen Glauben huldige, daß sie Aberglauben predige. Und dieser Aberglaube wird dann nothwendig wieder seinen Gegenfüßler, den Unglauben, hervorrufen; und so wird die Kirche, statt des Glaubens, vielmehr den Unglauben befödern.

Wohl haben wir die Klage vernommen über die leeren Kirchenstühle, über die Lauigkeit in der Abwartung des öffentlichen Gottesdienstes, über die Unkirchlichkeit unsrer Zeit überhaupt. Wohl haben wir auch hier und da gehört, daß diesem Mangel oder Fehler einzig dadurch abzuhelfen, wenn man statt der Sittlichkeit den Glauben predige. Es ist daher auch den sogenannten Sittenpredigern viel Böses, und dagegen den sogenannten Glaubenspredigern viel Gutes nachgesagt worden. Nun kann man freilich auch im Sittenpredigen zu viel thun, und im Glaubenpredigen zu wenig. Aber hütet euch ja, daß ihr nicht ins andre Extrem fallet! Ihr möchtet dadurch der Kirche nur noch mehr

schaden. Und waren denn die Zollikofer, die Reinharde nicht auch Sittenprediger? Handeln nicht ihre meisten Predigten moralische Wahrheiten ab? Hat es ihnen aber je an Zuhörern gefehlt? Drängte sich nicht alles zu ihnen hin? Waren die Kirchenstühle vor ihnen nicht immer gefüllt? — Es dürfte also wohl nur an der Ungeschicklichkeit derer, welche moralische Wahrheiten auf der Kanzel vortragen, liegen, wenn ihre Predigten niemand hören will.

Allein die Kirche hat von dieser Seite her weit weniger zu fürchten, als von einer andern, wo man gar keine Gefahr zu ahnen scheint. Wir meinen den Mystizismus. Wohl hat der Glaube des Religiosen schon seinem innern Gehalte nach etwas Mystisches an sich. Denn er ist auf das Uebersinnliche und Ewige gerichtet, was für uns schwache Sterbliche stets mit einem undurchdringlichen Schleier verhüllt bleiben wird. Aber diese Mystik des Glaubens selbst ist gar sehr verschieden von jenem Mystizismus, der das Heilige zu einem Gegenstande des sinnlichen Gefühls machen, der damit wie mit einem Gebilde der Phantasie

spielen, der sich in Entzückungen berauschen, der durch eigne Offenbarungen erleuchtet sein will, und der daher eine nothwendige Tendenz zum Separatismus hat. Das kirchliche Leben als ein öffentlich-gemeinsames ist ihm natürlich zuwider, wenigstens gleichgültig; das Leben mit einigen gleichgestimmten Seelen in kleinen Privatversammlungen ist das Element, nach welchem er sich sehnt. Sollte dieses Streben noch mehr über Hand nehmen, so wird die Kirche am Ende in eine Menge von mystischen Koterien zerfallen, und was etwa noch übrig bleibt, wird nur ein caput mortuum sein.

Wie ist nun diesem Uebel abzuhelfen? — Gewiß nicht durch Eifern und Schelten; auch nicht dadurch, daß ihr immerfort den Leuten zuruft: „Glaubet, glaubet, glaubet!" Denn dadurch möchtet ihr das Uebel nur ärger machen. Es giebt kein andres Mittel als jenes, welches Gott der Herr selbst anwandte, als er die alte Nacht, die auf der Tiefe ruhete, zerstreuen wollte — Licht. Denn das verträgt nun einmal der Mystizismus nicht, der nur im Dunkeln sich behaglich fühlt. Freilich mein'

ich nicht das materiale Licht, das von den sichtbaren Sonnen des Weltalls ausströmt und nur die Augen unsres Körpers erleuchtet. Ich meine vielmehr das immateriale Licht, das von der unsichtbaren Sonne als Funke Gottes in uns selbst kommt und gleichsam das sich selbst erleuchtende Auge unsres Geistes ist. Mit einem Worte, ich meine die Vernunft. Dagegen werden freilich jene, welche nun einmal dem Razionalismus, in welcher Gestalt er sich auch zeige, den Tod geschworen haben, laut aufschreien. Allein man lasse sich durch solch Geschrei nur nicht Angst machen. Am Ende muß doch die Vernunft ihre Rechte behaupten, weil sie eben von Gott stammt. Sie hat ja schon auf dem Gebiete der übrigen Wissenschaften, der Philosophie, der Mathematik, der Physik, der Geschichte, der Sprachkunde, so viel Platz gewonnen, daß sie von da gar nicht mehr verdrängt werden kann *). Mögen ihr also wahn-

*) Es ist höchst merkwürdig, daß selbst der jetzt regierende Papst in einer Rede, die er bei Einführung jesuitischer Lehrer in die römische Sapienza

gläubige Priester, die nicht Gotte, sondern gleich jenen Baalspfaffen nur ihrem Bauche dienen, den Eintritt in das Heiligthum, das sie mit allerlei Menschensatzungen verpfählt haben und woraus sie von Zeit zu Zeit noch einige Bannstrahlen schleudern, zu verwehren suchen — sie wird es endlich doch auch erleuchten und Gott im Lichte der Vernunft oder, wie es eine heilige Urkunde ausdrückt, im Geist' und in der Wahrheit anbeten lehren.

Damit wäre nun eigentlich auch schon die zweite der beiden obigen Fragen beantwortet: Wie soll die Kirche den Glauben bewahren, pflegen, verbreiten oder großziehn? Die Antwort wäre nämlich kurzweg diese: Durch vernünftige Belehrung der Menschen. Dieß ist auch die Grundmaxime derjenigen Kirche, welche sich die protestantische nennt, weil

---

(Universität) hielt, das Studium der Philosophia naturalis dringend empfahl. Es ist damit freilich keine eigentliche Philosophie gemeint, sondern nur Physik, Chemie u. dgl. Allein in den Wissenschaften hangt alles zusammen. Ein Gedanke weckt den andern in der Geisterwelt.

sie von ihrem Ursprung an bis auf den heutigen Tag gegen die Maxime derjenigen Kirche, welche sich die katholische nennt, protestirt hat und so lange fort protestiren muß, als die zuletzt genannte Kirche nach derselben Maxime handelt, die sie gegen jene von Anbeginn an in Anwendung gebracht hat. Es ist nämlich hier die Rede von der zweideutigen Maxime: Coge intrare! Wir nennen diese Maxime zweideutig, weil das cogere allenfalls wohl auch von einer innern Nöthigung durch Gründe verstanden werden könnte. Dann würde sie aber mit der Maxime der protestantischen Kirche, den Glauben durch vernünftige Belehrung zu befödern, zusammenfallen, und es wäre in dieser Beziehung weiter kein Streit zwischen beiden Kirchen. Es bliebe nur noch die Verschiedenheit des Dogma und des Kultus übrig. Allein wenn man sich nur nicht durch Worte oder schöne Redensarten täuschen lässt, sondern auf die Sache oder die Thaten sieht, so findet man bald, daß die katholische Kirche das cogere in einem ganz andern Sinne nimmt, daß sie dabei wirklich an

äußern Zwang denkt. Oder hat sich diese Kirche nicht von jeher, seitdem sie herrschend geworden, der Bannflüche, der Ketzergerichte, des Feuers und des Schwertes bedient, um den Glauben zu bewahren, zu pflegen und zu verbreiten?

Freilich führt sie auch die Formel im Munde: Ecclesia non sitit sanguinem. Aber das ist wieder nur eine schöne Redensart oder vielmehr ein Sophisma. Denn wenn die Kirche den zum Tode verurtheilten Ketzer dem weltlichen Arm überliefert, damit dieser ihr Urtheil vollstrecke, so macht sie nur ein Blendwerk, wodurch die Einfalt verleitet werden soll, von der Hauptursache weg auf die Neben- oder Hülfsursache zu sehen und diese für jene zu halten. Es kann aber auch jene Kirche nicht anders handeln, wenn sie nach ihrer Grundansicht von der christlichen Kirche handeln will.

Diese Grundansicht ist nämlich folgende: Die christliche Kirche ist eine Zwangsgemeinschaft der Gläubigen mit einem sichtbaren Oberhaupt an ihrer Spitze, welches die Stelle des unsichtbaren vertritt, in dieser Ei-

genschaft untrüglich ist, und sowohl das Recht als die Pflicht hat, durch alle ihm zu Gebote stehende Mittel die Einheit des Glaubens zu erhalten und die Herrschaft desselben zu erweitern. — Eine Religionsgesellschaft, die einer solchen Grundansicht folgt, wird freilich das Mittel der Belehrung auch nicht verschmähen, um ihren Glauben zu befödern. Allein sie wird

1) eben nicht mit großer Gewissenhaftigkeit danach fragen, ob diese Belehrung auch eine vernünftige sei. Sie wird mehr zu überreden als zu überzeugen suchen. Sie wird sich daher auf ihr Alter, auf ihre Größe und Macht, auf den Glanz ihres Kultus, auf das Ansehn der frühern Kirchenlehrer und Kirchenversammlungen, auf die mündliche Ueberlieferung, auf die Wunder, die fortwährend in ihr geschehen, und auf andre Aeußerlichkeiten berufen, die gar nichts entscheiden, weil sie keine Gründe sind. Sie wird auch offenbare Sophistereien, wenn diese nur etwas Blendendes an sich haben, nicht verschmähen, z. B. das Argumentum a tuto: „Wir behaupten, daß man nur

„in unsrer Kirche selig werden könne; Andre „aber geben wenigstens zu, daß man auch „bei uns selig werden könne; also ist es am „sichersten zu uns zu kommen.“ — Ja sie wird sogar, um diesen Vorspiegelungen mehr Nachdruck zu geben, auch auf andre Vortheile an Geld und Gut, Ehre und Amt, hindeuten, die man durch den Uebertritt gewinnen könne. — Wo aber alle diese Mittel nicht anschlagen wollen, den Uebertritt zu bewirken oder auch den Austritt zu verhindern, da werden dann

2) auch alle mögliche Gewaltmittel in Anwendung gebracht werden. Denn es geschieht ja alles, wie man sagt, zu Ehren Gottes und zur Wohlfahrt der Menschen selbst. Würden auch diese von den Flammen verzehrt, so kann ja der Schmerz sie noch beim letzten Athemzuge bestimmen, sich zu bekehren; und was ist ein so flüchtiger Schmerz gegen die Freuden einer ewigen Seligkeit? Die Kirche ist daher immer eine liebreiche, wohlthätige Mutter, mag sie scheinbar noch so streng und hart verfahren. Sie hat ja nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht, so zu verfahren, da-

mit nur der Glaube bewahrt, gepflegt und verbreitet werde. — Ebendarum wird eine solche Kirche

3) immerfort nach äußern Gütern, Reichthum, Ehre und Macht streben. Denn alles das befödert ihren Einfluß auf Gläubige und Ungläubige. Insonderheit wird sie ihre höhern Diener mit solcher Würde und Pracht umgeben, daß diese Diener den weltlichen Fürsten gleichstehen, wo nicht gar den Rang ablaufen, damit die Fürsten ihnen gehorchen und deren Befehle auch da vollstrecken, wo die geistliche Macht nicht unmittelbar wirken kann. Ihr Oberhaupt aber wird sich gar eine dreifache Krone aufsetzen — ungeachtet der, dessen Stellvertreter es sein will, nur eine Dornkrone trug und ausdrücklich erklärte, sein Reich sei nicht von dieser Welt — um anzudeuten, daß es über alle Kaiser und Könige erhaben sei und über alle Reiche der Welt zu gebieten habe. Dieses Oberhaupt wird sich dann auch in den Mönchsorden ein stehendes Heer zu erschaffen und alle Kirchendiener überhaupt durch das Gebot der Ehelosigkeit, durch eine eigne

Gerichtsbarkeit und durch viele andre Bevorrechtungen und Befreiungen möglichst unabhängig von dem Staate zu machen suchen, damit sie nicht bloß als geheime Gewissensräthe im Beichtstuhle, sondern auch als kräftige Glaubensritter außer demselben, mithin gleichsam allwissend und allmächtig wie Gott, für das Interesse der Kirche wirken.

Man sieht wohl, daß hier alles recht bündig zusammenhangt, recht klüglich berechnet ist; und wenn man die obige Grundansicht einmal zugiebt, so erscheint alles recht konsequent, wessen man sich auch wohl unverhohlen rühmt. Aber leider ist die Grundansicht selbst von Grund aus falsch — falsch nach der Schrift ebensowohl als nach der Vernunft — antibiblisch und antilogisch, mithin auch antichristisch. Denn Schrift und Vernunft fodern uns zur Prüfung auf, wollen nichts wissen vom Gebrauche des Schwertes und der Donnerkeile zur Vertheidigung und Verbreitung des Glaubens, verwerfen alle arglistige und gewaltsame Proselytenmacherei.

Darum können wir nur folgende, jener

entgegengesetzte, Grundansicht als die wahre anerkennen: Die christliche Kirche ist eine freie Gemeinschaft der Gläubigen, die kein sichtbares mit dem göttlichen Vorrechte der Untrüglichkeit begabtes Oberhaupt an ihrer Spitze hat, und es daher jedem überlassen muß, die heiligen Urkunden seiner Religion nach bestem Wissen und Gewissen zu erklären und zu benutzen. In einer Kirche, die dieser Grundansicht folgt — und das ist eben die protestantische, die einzig und allein dieser Grundansicht ihren Ursprung und ihren Bestand verdankt — in einer solchen Kirche kann freilich nicht von Glaubenseinheit und Glaubensherrschaft im jenseitigen Sinne die Rede sein. Sie wird es dulden müssen, daß der Glaube in verschiednen Menschen nicht nur sich verschiedentlich gestalte — was im Grunde auch die katholische Kirche mit allen ihren Zwangsmitteln nicht verhindern kann — sondern auch sich verschiedentlich aussprechen, weil das doch nur zur Form des Glaubens gehört. Sie wird also auch nur durch Belehrung, und zwar vernünftige — denn die unvernünftige wäre eigentlich gar keine — den Glauben zu bewahren, zu pflegen,

gen, zu verbreiten, und über die Gemüther herrschend zu machen suchen, alle arglistige und gewaltsame Proselytenmacherei aber als etwas Teuflisches verabscheuen. Hat sie etwa symbolische Bücher, so wird sie dieselben gewiß nicht als stereotypische mithin todte Glaubensnormen betrachten; denn sie weiß, daß ein großer Apostel sagte: „Der Buchstabe „tödtet; aber der Geist macht lebendig.“ (Paulus im 2. Br. an die Korinth. 3, 6.). Hat aber etwa diese Kirche auch Glieder, besonders sogenannte Geistliche, gehabt, die nicht an jener Grundansicht hielten, die ihre Kirche auch in eine Zwangsgemeinschaft der Gläubigen zu verwandeln wünschten: so waren solche Glieder nicht wahrhafte Geistliche, sondern bloße Buchstäbler, nicht echte Protestanten, sondern vielmehr Päpstler, wenn sie gleich dem Papste nicht gehuldigt hatten; wie es denn auch umgekehrt jenseit gar Viele giebt, die wahrhaft geistlich und protestantisch gesinnt sind, aber diese Gesinnung entweder gar nicht laut werden lassen, oder unter der Hülle eines sogenannten reinen Katholizismus

verbergen. Dieser ist aber freilich nichts weniger als römisch, und wird daher auch in Rom noch mehr gehasst, als der Protestantismus selbst, weil dieser doch als ein offner Gegner in die Schranken tritt, jener aber insgeheim an der Wurzel des römischen Kirchenthums nagt.

Bedenken wir nun alles dieses, so werden wir freilich auch zugeben müssen, daß es außer den vielen sichtbaren Kirchen, welche alle mehr oder weniger beschränkt und unvollkommen sind, noch eine unsichtbare gebe, welche alle wahrhaft Gläubige, alle, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, alle, die nicht bloß Herr! Herr! sagen, sondern auch nach Gottes Willen thun, mithin alle, die vollkommen zu werden trachten, wie der Vater im Himmel, wenn sie es auch nie wirklich werden, in sich schließt. Diese Kirche ist denn auch die eigentliche Bewahrerin, Pflegerin und Erzieherin des wahren Glaubens, der allen sichtbaren Kirchen gemeinsam, aber in allen auch etwas verhüllt ist — jener moralisch-religiosen Wahrheiten, die dem menschlichen Herze so nahe liegen und doch so weit über

alles erhaben sind, was der Verstand in seiner Beschränktheit zu fassen vermag — jener heiligen Geheimnisse, die vielleicht schon in den alten Mysterien abgebildet oder dargestellt wurden, die aber erst ein späterer Lehrer und Wohlthäter der Menschheit recht ans Licht gebracht und auf den Dächern gepredigt hat. Ihm sei Preis und Ehre! Amen!

Zehnter Abschnitt.

Der Glaube im Verhältnisse zum Staate.

Daß der Staat, wenn wir ihn auch nur als eine Rechtsgesellschaft betrachten, des Glaubens bedürfe, liegt so klar am Tage, daß es schon längst von allen Staatsmännern anerkannt worden. Daher giebt es nicht nur keinen Staat ohne Religion, sondern es würde auch keiner ohne dieselbe bestehen können. Denn wie groß auch die Macht des Staates sei, um die Rechte der in ihm zu einem bürgerlichen Ganzen vereinigten Menschen zu schützen und zu sichern — alles kann er doch nicht erzwingen; er muß gar vieles auf den guten Willen der Menschen, auf ihre Gewissenhaftigkeit und

Gottesfurcht, auf Treue und Glauben ankommen lassen. Dieß hat sogar einige verleitet, die moralisch-religiosen Wahrheiten selbst, worauf der Glaube der Menschen in seinem höchsten Richtungspunkte sich bezieht, für eine Erfindung der Politik zu erklären. So sagt der Verfasser einer freilich etwas leichtfertigen Schrift (mes rêves ou l'art de ne pas m'ennuyer): Les régulateurs de l'Egypte, pour compléter la civilisation, inventèrent la conscience. Das Gewissen und mit ihm der dadurch begründete Religionsglaube wäre sonach eine ägyptische Erfindung, gleich der Buchstabenschrift, die nach der Meinung einiger Alten auch jenes Wundervolk, welches die ungeheuern Pyramiden und die klingende Memnonssäule und das hundertthorige Theben schuf, erfunden haben soll.

Diese Ansicht vom Ursprunge der Religion ist jedoch weit älter, als jener frivole Franzos. Sextus Empirikus führt in seiner Schrift gegen die Mathematiker (B. 9. §. 51—58.) ein langes Bruchstück aus einem alten, jetzt verlornen, philosophisch-politischen Lehrgedichte

an, welches er dem Kritias (einem der sogenannten dreißig Tyrannen von Athen, der auch zuweilen den Sophisten beigezählt wird) zuschreibt. Darin wird ungefähr so philosophirt: „Einst „lebten die Menschen wie Thiere ohne Gesetze; „alles entschied die Gewalt; es gab weder „Belohnung noch Strafe. Dann entstanden „Gesetze, um diejenigen zu zügeln, welche ihre „Ueberlegenheit über Andre misbrauchten. Al„lein es zeigte sich bald, daß auch die Gesetze „nicht hinreichten, alles Böse, das aus der „Gewaltthätigkeit entspringt, zu verhindern, „weil so vieles im Dunkeln geschieht. Da „stand ein kluger Mann“ (ein Politikus) „auf, der zu den Menschen sagte: Es giebt „unsterbliche Götter, die alles sehen und „hören, auch das Verborgne, und die daher „auch dasjenige bestrafen, was kein menschli„cher Richter bestrafen kann, weil er nichts „davon weiß.“ — Ja es scheint beinahe, als wenn auch der sonst verständigere Cicero dieser Ansicht ergeben gewesen, da er in seinen Büchern von den Gesetzen (B. 2. K. 7.), wo er von dem religiosen Glauben der Völker han-

delt, sagt: Utiles esse autem opiniones has, quis neget, quum intelligat, quam multa firmentur jurejurando, quantae salutis sint foederum religiones, quam multos divini supplicii metus a scelere revocarit, quamque sancta sit societas civium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum judicibus tum testibus? Darum stellt er denn auch nachher an die Spitze seiner Staatsgesetze die Vorschrift: Ad divos adeunto caste: pietatem adhibento: opeis amovento: qui secus faxit, deus ipse vindex erit.

Wie unstatthaft nun auch diese Ansicht vom Ursprunge des religiosen Glaubens ist — denn daß sie es sei, brauchen wir wohl nicht besonders zu erweisen, da es schon aus dem Bisherigen zur Gnüge hervorgeht — so liegt ihr doch immer der wahre Gedanke zum Grunde, daß jener Glaube dem Staate ganz unentbehrlich sei. Diese Unentbehrlichkeit bezieht sich aber nicht bloß auf den Staat als Rechtsgesellschaft, sondern auch wiefern er eine große Bildungsanstalt ist, durch welche die Menschheit sich gleichsam selbst erziehen soll.

Denn die Zivilisazion ist die erste Stufe der Humanisazion; im Bürgerthume soll sich das Menschenthum entfalten. Wie wäre das aber möglich, wenn das Bürgerthum nicht durch den religiosen Glauben geheiligt würde, wenn es nicht durch ihn eine höhere Weihe empfinge, als das äußere Gesetz mit allen seinen Beschränkungen und Drohungen geben kann! Den rohen Trieb mag dieses Gesetz allenfalls bändigen, wiewohl auch das nur unvollkommen; aber einen guten Willen kann es nun und nimmermehr bewirken, und ohne diesen giebt es auch keine gute Sitte und keine öffentliche Treue. Ein Staat ohne Religion ist daher ein völliges Unding; man müsste denn eine rohe Horde, die nichts weiter thut, als sich nähren und fortpflanzen, auch einen Staat nennen, wie man etwa von einem Bienen- oder Ameisenstaate redet. Das wäre jedoch kein wahrhafter Menschenstaat.

Wenn nun aber ein solcher Staat ohne Religion nicht bestehen kann, so versteht es sich von selbst, daß der Staat auch die Kirche als die eigentliche Säugamme des religiosen Glau-

bens nicht bloß dulden oder schirmen, sondern auch unterstützen und ehren müsse. Aber welche Kirche, da es deren mehre giebt? Das ist die große Frage. Antwortet ihr, „die wahre," so genügt diese Antwort nicht. Denn es entsteht sogleich die neue Frage, welche Kirche die wahre sei. Antwortet ihr darauf weiter, „die, welche den wahren Glauben hat," so ist damit wieder nichts gesagt. Denn jede behauptet, den wahren Glauben zu haben und hält sich darum für die wahre Kirche. Was soll also der Staat bei diesem Glaubensstreite thun? Soll er sich darauf einlassen oder nicht?

Zuvörderst ist offenbar, daß sich die Streitfrage selbst von Seiten des Staats gar nicht beurtheilen lasse, oder mit andern Worten, daß der Staat als solcher gar kein Urtheil darüber habe. Denn entweder halten sich alle Bürger zu einer Kirche, oder es halten sich verschiedne Bürger zu verschiednen Kirchen.

Im ersten Falle berührt die Streitfrage den Staat gar nicht; sie ist für ihn gar nicht vorhanden; er hat also auch keine Kenntniß von

ihr zu nehmen. Thät' er es dennoch, so daß er sich in fremde Religionshändel mischte, um sie beizulegen, so trät' er ganz aus seiner Sphäre heraus; er verwandelte sich gleichsam in ein Concilium ecclesiasticum, wodurch er nicht nur in die Befugnisse der Kirche eingriffe, sondern sogar seine eigne Ruhe gefährden könnte. Denn man weiß wohl aus der Geschichte, was für heftige Bewegungen durch solche Konzilien veranlasst worden. Gesetzt nun aber, es träte in einem solchen Staate ein einzeler Bürger oder auch ein Fremdling auf und verkündigte mündlich oder schriftlich einen neuen Glauben, wie Christus und die Apostel, oder Luther und Zwingli, oder die heutigen Missionare: so wird der Staat auch dieß nicht zu verwehren haben, so lange sich die Verkündiger des neuen Glaubens in den Schranken der bloßen Belehrung durch Wort und Schrift halten, mithin keine arglistige oder gar gewaltsame Verführungskünste anwenden. Verlassen dann Einige die alte Kirche und bilden eine neue, so tritt der zweite Fall ein.

In diesem Falle nun müsste der Staat frei-

lich von der Verschiedenheit der in seiner Mitte befindlichen Religionsgesellschaften Kenntniß nehmen; aber nicht, um zu entscheiden, welche von ihnen die wahre Kirche sei, sondern bloß darauf zu sehen, daß der Staat durch keine derselben gefährdet werde (ne quid respublica capiat detrimenti). Denn wer im Staate sollte wohl jene Entscheidung treffen? Der Regent? Dieser kann wohl für sich entscheiden, welche Kirche er für die wahre halte, und sich ebendarum zu derselben halten, aber nicht für Andre. Denn über den Glauben ist der Mensch nur Gott und seinem Gewissen, aber keinem andern Menschen Rechenschaft schuldig. Also kann auch keiner für den Andern entscheiden, welches der wahre Glaube und die wahre Kirche sei. Und dann könnte der Regent wohl gar auf den Einfall kommen, seinen Glauben denen aufzudringen, die ihn nicht hätten; wodurch er geradezu das Recht verletzen und dem Staate selbst mehr schaden als nützen würde. Oder hat Ludwig XIV. Frankreich dadurch genützt, daß er seine protestantischen Unterthanen zu Katholiken machen wollte, daß er deshalb auch

das Edikt von Nantes aufhob und dadurch viele seiner besten und fleißigsten Unterthanen nicht nur unglücklich machte, sondern sogar das Land zu verlassen nöthigte, um anderswo eine Freistätte für ihre Religionsübung und ihre Gewerbsamkeit zu finden? — Hieraus erhellet aber auch zugleich, daß weder die Diener irgend einer Kirche im Staate, noch die Mehrheit der ihr zugethanen Bürger jene Streitfrage entscheiden können. Die Entscheidung würde immer parteiisch ausfallen, nach subjektiven Ansichten und Rücksichten; und zuletzt würde immer die Gewalt den Ausschlag geben müssen, die doch über Glaubenssachen nicht das Mindeste entscheiden kann. Solche Sachen müssen stets der freien Untersuchung überlassen bleiben, damit sich jeder nach dem Maaße seiner Fähigkeit und seines Bedürfnisses selbst von ihnen überzeugen könne.

Der Staat wird demnach alle Kirchen, die sich etwa in seiner Mitte befinden mögen, ohne Rücksicht auf die Frage, welche dem wahren Glauben huldige und daher die wahre Kirche sei, auf gleiche Weise oder mit gleicher Gunst

zu behandeln haben, vorausgesetzt, daß keine derselben ihre Anhänger an der Erfüllung der Bürgerpflichten (z. B. an der pflichtmäßigen Vertheidigung des Vaterlandes gegen feindlichen Angriff) verhindere, daß keine derselben Unruhen im Staate durch Aufwiegelung der Bürger gegen einander oder gar gegen das Staatsoberhaupt errege, daß also auch keine derselben sich der Oberaufsicht des Staates entziehen wolle. Denn eine solche Kirche würde selbst Recht und Pflicht verletzen, und so nicht nur ihrer eignen Bestimmung, sondern auch dem Staatszweck entgegenwirken. Der Staat brauchte sie also nicht einmal in seiner Mitte zu dulden, geschweige daß er sie schirmen und unterstützen sollte.

Die Oberaufsicht des Staates kann sich aber ebendarum auch nicht auf den Glauben selbst erstrecken, sondern nur auf das bürgerliche Thun und Lassen der Kirchendiener und Kirchenglieder. Wir sagen absichtlich das bürgerliche, nicht das religiose; denn dieses hangt mit dem Glauben innig zusammen, und kann daher bloß, wiefern es zu-

gleich ein bürgerliches wäre oder ins bürgerliche Leben heraustråte, der Oberaufsicht des Staats unterliegen. Wenn z. B. eine Kirche es ihrem Glauben gemäß fånde, Wallfahrten an heilige Orte oder Prozessionen auf öffentlicher Straße zu veranstalten: so würde der Staat berechtigt sein, nicht nur dabei die äußere Ordnung zu handhaben, sondern auch, wenn dadurch zu Reibungen unter den verschiednen Religionsparteien und folglich zu bürgerlichen Unruhen Anlaß gegeben würde, dergleichen Aufzüge gänzlich zu untersagen, wenigstens sie in die Gränzen der heiligen Orte zurück zu weisen. Keineswegs aber kann und darf jene Oberaufsicht so weit ausgedehnt werden, daß etwa dem Staatsoberhaupte als Oberaufseher (summus episcopus) die Befugniß zustånde, eine gewisse Art des Gottesdienstes, eine gewisse Liturgie zu bestimmen, also der Kirche ihre Agenda vorzuschreiben. Das ist ja Sache der Kirche und liegt ganz außer dem Wirkungskreise des Regenten, er mag sich in oder außer einer bestimmten Kirche befinden.

Will man sich recht lebhaft überzeugen,

welcher unendliche Schade für den Staat selbst daraus hervorgehe, wenn die, welche den Staat regieren sollen, sich in Glaubenssachen und rein kirchliche Angelegenheiten mischen: so lese man in dieser Beziehung die Geschichte des byzantinischen Reiches oder Frankreichs oder Englands, vornehmlich aber die des unglücklichen Irlands, wo politischer und religiöser Fanatismus recht um die Wette mit einander geeifert haben, ein Volk Jahrhunderte lang von Geschlecht zu Geschlecht ins tiefste Elend zu stürzen. Man lese insonderheit die Memoiren des Hauptmanns Rock, über die Verhältnisse des Staats, der Kirche und des Volks in Irland, von Thomas Moore (aus dem Englischen übersetzt. Breslau bei Max. 1825. 8.). Wer, wenn er dieses Buch gelesen, noch nicht von der Wahrheit überzeugt ist, daß der Staat jeden Bürger seines Glaubens leben und ohne Rücksicht auf den Glauben, wenn er nur die Bürgerpflichten erfüllt, auch die Bürgerrechte genießen lassen, daß der Staat also auch keine Kirche vor der andern begünstigen, keine zur herrschenden erheben solle — der

ist keiner Ueberzeugung mehr fähig, der muß entweder einen verschrobenen Kopf oder ein vertrocknetes Herz haben.

Was soll man nun bei so bewandten Umständen zu dem Bemühen derer sagen, welche die Fürsten glauben machen wollen, das Heil der Staaten beruhe ebendarauf, daß sie sich wiederum der Kirche unterwerfen, oder daß sie wohl gar jene Gesellschaft zu Hülfe rufen, die sich von Jesus benannt hat und doch von dem Geiste dieses göttlichen Meisters so weit entfernt ist, wie die Hölle vom Himmel! — eine Gesellschaft, deren Monita secreta (sie sind jetzt lateinisch und deutsch zu lesen in folgender Druckschrift: Geheime Verhaltungsbefehle der Jesuiten ꝛc. Aachen bei J. La Rüelle, Sohn. 1825. 8.) eine wahre Erfindung des Teufels sind und eben darauf abzwecken, die Staaten der Kirche (versteht sich, der römisch-katholischen) und die Fürsten dem Papste unterthänig zu machen! Ist es denn möglich, daß man so verblendet sein und solchen Rathschlägen folgen, daß man so gegen sich selbst handeln könnte? — Wohl sagt in dieser Hinsicht ein öffentliches Blatt recht treffend: „Die Sittenlehre ist für jedermann fasslich, der Glaube „aber“ — es ist die Rede vom positiven Kirchenglauben, vornehmlich dem römisch-katholi-

schen

schen — „ist nicht jedermanns Ding. Es ist „zu wenig Erkenntniß unter den Menschen, zu „viel Neigung zum Streit' und zum Kriege „vorhanden, als daß es nicht leicht sein sollte, „durch Vorstellungen, welche die Vernunft über- „schreiten, Unruhen überallhin zu verbreiten; „daher sie nur mit vieler Umsicht anzuwenden „sind. Im Namen der wirklichen Gegen- „wart geschah' es, daß Mönche Heinrich III. „aus Paris vertrieben und ihn in St. Cloud „ermordeten; in ihrem Namen erklärte die Li- „gue Heinrich IV. seines Thronrechtes ver- „lustig und proskribirte so die ganze Familie „der Bourbons. Das war die gute Zeit „der Jesuiten, als die Empörung mittels „der vermeinten Predigt des Glaubens, und „der Jesuiten-Orden mittels der Empörung „siegte. Wahrlich, nicht dem Glauben schrei- „ben wir diese Ausschweifungen zu, den Men- „schen nur, die einen so strafbaren Gebrauch „vom Dogma machten, den Menschen, die ab- „sichtlich taub gegen Warnungen, von denen „alle Völker und alle Jahrhunderte Beispiele „aufgestellt haben, gern wieder dieselben Zwie- „trachtskeime unter uns werfen möchten, weil „sie dadurch zu denselben Waffen des Despo- „tismus zu gelangen hoffen. Die unzähligen „Thatsachen, die wir anführen könnten, be-

„weisen mit unwidersprechlicher Wahrheit die „Gefahr, die es den Völkern und den Königen „bringen würde, wenn man das Dogma aus „dem Heiligthum hervorziehn und es als Zank„apfel unter das Volk werfen wollte. Die Je„suiten allein oder die, welche gleich ihnen dem „divide et impera huldigen, würden davon „Nutzen ziehn.“ — Man möge diese Worte doch ja beherzigen! Denn die Jesuiten, welche jetzt nach ihrer heuchlerischen Weise die Frommen und Unterwürfigen spielen, um sich bei den Fürsten wieder einzuschmeicheln oder gar als unentbehrlich zur Erhaltung der bürgerlichen Ordnung und Ruhe darzustellen, werden, wenn sie nur erst wieder festen Fuß gewonnen, wenn sie Ansehn, Reichthum und Macht erlangt haben, unbekümmert um die Fürsten ihre selbsüchtigen Zwecke nach wie vor verfolgen, und die Fürsten werden dann, aber vielleicht zu spät, einsehn, daß sie eine Schlange in ihrem eignen Busen genährt haben.

Schlussbetrachtung.

Seit ein heiliger Schriftsteller die drei Worte: Glaube, Liebe und Hoffnung, in Verbindung brachte, ist diese Zusammenstellung gleichsam stereotypisch geworden, und selbst Dichter haben daraus einen Stoff für ihre Geisteserzeugnisse gemacht. Es stehen aber auch jene Worte, wenn man auf ihre wahre Bedeutung sieht, wirklich in einem innern und nothwendigen Zusammenhange. Denn sobald der Glaube nur echt ist, so kann er

1. nicht ohne die Liebe sein, welche alle Menschen als Kinder eines und desselben Vaters umfasst, allen wohlwill und allen wohlthut, selbst wenn sie einen andern, einen offenbar falschen Glauben hätten. Es haben sich

ja die wenigsten Menschen ihren Glauben selbst gegeben oder gemacht; sie haben ihn von den Vätern empfangen; er ist ihnen gleichsam vererbt oder vielmehr angestammt. Wie kann man daher so thörig und hartherzig sein, jemanden bloß darum zu hassen, weil er eines andern Glaubens ist, als wir selbst! Es ist ja weder seine Schuld, noch thut er uns damit etwas zu Leide. Gleichwohl finden wir diesen Haß um des Glaubens willen überall; er zieht sich durch die ganze Geschichte hindurch. Heiden, Juden, Christen, Muselmänner u. s. w. hassen einander gleichsam in Masse. Ja selbst die, welche im Ganzen demselben Glauben zugethan sind, wie die Christen, hassen doch einander, sobald sie sich durch gewisse besondre Bestimmungen ihres sonst gemeinsamen Glaubens in besondre Religionsparteien oder kirchliche Gesellschaften zerspalten haben; und sie hassen dann wohl gar einander noch mehr, als jene, die draußen sind. Daher die Schimpfwörter Ketzer und Ungläubige, mit welchen man sich gegenseitig brandmarkt, in der Meinung, daß Ketzerei und Unglaube (welcher letztere doch immer nur re-

lativ ist, indem die Glaubenden sich wechselseitig so nennen, weil der Eine nicht den Glauben des Andern hat) die größten Verbrechen seien, die wohl gar mit dem Tode, und zwar nicht bloß mit dem zeitlichen, sondern auch mit dem ewigen zu bestrafen seien. Woher diese niederschlagende, die Menschheit so sehr entehrende Erscheinung? — Unstreitig daher, daß man auf der einen Seite das Bedürfniß des Glaubens überall fühlte, auf der andern aber sich einbildete, es müßten auch alle Menschen einen und denselben Glauben haben. Dieß ist jedoch eine ganz leere Einbildung, weil es ganz unmöglich ist, daß alle Menschen einen und denselben Glauben haben. Denn der Glaube steht unter allen den äußern Einflüssen, unter welchen der Mensch sowohl körperlich als geistig steht: Geburt, Erziehung, Lebensart, Zeitalter, Klima, Nahrungsmittel u. s. w. Es giebt daher nicht zwei Menschen in der Welt, die einen und denselben Glauben (quantitativ und qualitativ) hätten, wie es nicht zwei Blätter von gleicher Quantität und Qualität giebt. Immer und überall werden bald größere bald kleinere Unter-

schiede stattfinden. In jedem Menschen also, in jeder Familie, in jedem Staate oder Lande, folglich auch in jeder Kirche muß der Glaube eine andre Farbe oder Gestalt annehmen. Diese besondre Glaubensform wolle man doch ja nicht mit dem Wesen des Glaubens verwechseln, das freilich überall durchblickt, hier mehr dort weniger verhüllt! — Bedenkt und beherzigt man aber dieß, so wird der Glaube nicht bloß mit der Liebe sich verbinden, sondern es muß

2. auch die Hoffnung aus ihm hervorgehn, nämlich die Hoffnung, daß das Reich Gottes auf Erden sich immer weiter verbreiten, und so endlich die Menschheit sich doch noch in eine Heerde unter einem Hirten verwandeln werde. In dem Sinne freilich, in welchem man es gewöhnlich, und insonderheit die katholische Kirche, nimmt, kann und wird es nie geschehen. Denn diese Kirche will eben nur ihre Glaubensform allen übrigen aufdringen, was so unrechtlich als unmöglich! Wohl aber in jenem Sinne, den der, welcher obige Verheißung gegeben, selbst schon ange-

deutet hat, nämlich so, daß die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit überall stattfinde, wie verschieden auch die Glaubensformen und die darauf erbaueten Kirchen sein mögen. Wollt ihr dieß Indifferentismus nennen, so hab' ich nichts dagegen. Denn ich frage nichts nach jenen ketzermacherischen Benennungen, mit denen ihr gleich bei der Hand seid, wenn jemand etwas behauptet, das euch nicht behagt. Ich weiß aber sehr wohl, daß nicht alle Kirchen gleich sind, daß eine besser als die andre, und daß insonderheit die, deren Glied ich durch Gottes gnädige Fügung bin, die protestantisch-christliche, die beste von allen eben jetzt bestehenden ist. Darum bin ich ihr auch mit unüberwindlicher Anhänglichkeit zugethan; ja ich bin „stolz „darauf, sie die meinige zu nennen," wie der wackere Röhr in seiner Reformazionspredigt sagt, indem er mit schlagenden Gründen den Satz beweist, „daß unsre" — auch von politischen Verketzerern so oft verleumdete — „Kirche selbst zur bürgerlichen Wohl„fahrt der Länder und Reiche, in denen sie

„bestehet, wesentlich und kräftigst beitrage.“ (S. Röhr's, Schleiermacher's und Schuderoff's [nobilissimi trifolii, quantumvis contradicat Tartufiorum invida gens] Magazin von Fest= Gelegenheits= und andern Predigten. Neue Folge. B. 2. S. 206.). Beharret ihr aber doch bei dem Satze, dieß alles sei baarer Indifferentismus, so müsst ihr dann auch folgerecht sein und jenen heiligen Mann, den Apostelfürsten selbst, des Indifferentismus beschuldigen, weil er sagte: „Nun erfahr' ich mit der Wahrheit, daß Gott die „Person nicht ansiehet; sondern in allerlei „Volk“ — also auch in allerlei Kirche — „wer ihn fürchtet und recht thut, der „ist ihm angenehm.“ (Apostelgesch. 10, 34. 35.).

Inhaltsanzeige.

Seite

Einleitung. 3

Erster Abschnitt.

Die Wahrheit. 12

Zweiter Abschnitt.

Die Grundwahrheiten. 33

Dritter Abschnitt.

Das Fürwahrhalten. 49

Vierter Abschnitt.

Das Glauben als eine Art des Fürwahrhaltens betrachtet. 57

Fünfter Abschnitt.

Das Glauben in seinen verschiednen Arten betrachtet. 77

Sechster Abschnitt.

Der Offenbarungsglaube als eine Mischung verschiedner Glaubensarten betrachtet *). . . 102

*) Wenn man wissen will, wohin der mit der Vernunft zerfallene Offenbarungsglaube, der irra=

Seite

Siebenter Abschnitt.

Der Aberglaube als Ausartung des Glaubens betrachtet. 147

Achter Abschnitt.

Der Unglaube als Gegensatz des Glaubens und des Aberglaubens betrachtet. 172

---

zionale Supernaturalismus, am Ende führe: so lese man das unten angeführte Werk über den persischen Sufismus oder Sophismus, der im Grunde nichts anders als ein aus einem solchen Glauben hervorgegangener Mystizismus ist *). Nach diesem Werke ist nämlich der Sufismus eine angeborne Offenbarung des göttlichen Wesens, wodurch die Menschennatur im Menschen ausgetilgt wird — eine unmittelbare Verbindung mit Gott, wodurch die Menschheit in die Gottheit zerfließt, wie Schnee im Meere. Ein Frommer dieser Art, der im ganzen Morgenlande berühmte Bustami, sagte daher von sich selbst: „Ich bin ein Meer, grund=

*) Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica, quam e MSS. bibliothecae reg. Berol. perss. arabb. turcc. eruit atque illustravit Fr. Aug. Deof. Tholuck. Berlin, 1821. 8. Eine treffliche Anzeige davon findet man im Hermes. Nr. XXIII. S. 159 ff.

Seite
Neunter Abschnitt.
Der Glaube im Verhältnisse zur Kirche. . . 191

„los und gränzenlos. Ich bin Abraham, Moses, „Jesus, Gabriel, Michael, Israfil. Denn was „zur wahren Wesenheit gelangt, wird in Gott „verschlungen, ist also Gott. Wenn die Men„schen Gott anbeten, betet Gott sich selbst „an. Nimm weg, o Gott, was meine Ichheit „von Dir unterscheidet, damit ich nichts „werde.“ — Eine Fromme, gleichen Schlages, Namens Rabia, die im ersten Jahrhunderte nach Muhammed lebte, meinte nicht bloß Gott zu schauen und mit ihm unmittelbar zu sprechen, sondern auch noch in einer innigern Verbindung, in einer Art von ehelicher Gemeinschaft, mit Gott zu leben. Als ihr daher ihre Freunde (worunter sich auch ein frommer Hassan befand, der es aber noch nicht bis zur mystischen Union gebracht haben mochte) zur Ehe riethen, gab sie zur Antwort: „Ich bin schon im Ehebande. Mein Dasein ist in „mir verlöscht, in Gott aber wiedergeschaffen. „Ich bin ganz Er. Alles, was ich hatte, hab' „Ich in ihm verloren. Du, Hassan, kennst ihn „durch Vernunft und nach einem Maaße, ich aber „ohne Maaß. Ich sehe ihn; ich würde ihn nicht „verehren, wenn ich ihn nicht sähe. Ich bin „krank an einer Wunde, die nur durch Ver-

Seite
Zehnter Abschnitt.
Der Glaube im Verhältnisse zum Staate. . . 212
Schlussbetrachtung. 228

„einigung mit meinem Geliebten geheilt werden kann." — So geschickt weiß der irrazionale Supernaturalismus und die durch ihn mystisch überspannte Phantasie auch die Wollust mit der Religion zu vereinbaren! Man glaube jedoch nicht, daß es solcher Menschen nur wenig gebe. In Persien allein giebt es gegen 80000 Anhänger des Sufismus, und in Indien fehlt es auch nicht daran. Indessen braucht man nicht erst nach dem Morgenlande zu gehn, um dergleichen Frömmler zu finden. Das Abendland, namentlich Deutschland und die Schweitz, haben deren auch genug, obwohl unter andern Namen und Gestalten. Die Sache ist aber überall dieselbe, nämlich ein vernunftloser Offenbarungsglaube, der nur mit Bildern und Gefühlen spielt. Ihm aus allen Kräften entgegen zu wirken, ist die Pflicht jedes wahren Religionsfreundes, so wie der Zweck dieses Buches.

Altenburg,
gedruckt in der Hofbuchdruckerei.

In demselben Verlage sind nachfolgende Bücher zu haben:

Meine Lebensreise.

In sechs Stazionen

zur Belehrung der Jugend und zur Unterhaltung des Alters beschrieben von

URCEUS.

Ich bin nun wie ich bin
So nimm mich denn hin!
Göthe.

Nebst Franz Volkm. Reinhard's Briefen an den Verfasser.

1825.

1 Thlr. 18 Gr.

Das Institut der Staatsanwaltschaft nach seinen Hauptmomenten aus dem Gesichtspunkte der Geschichte und der Gesetzgebung Frankreichs und Englands, sodann in seiner Empfehlungswürdigkeit auch für deutsche Staaten dargestellt von Alexander Müller, Regierungsrath in Weimar. 1 Thlr. 12 Gr.

Handbuch der biblischen Alterthumskunde, von E. F. K. Rosenmüller, D. und Prof. Erster Bd. 1. Abthl. 2 Thlr. 12 Gr. 2 Abthl. 2 Thlr. Mit Kupfern u. Tafeln. gr. 8.

Andeutungen zur richtigen Würdigung und Beurtheilung verschiedener neuerer theologischen Streitfragen, von M. G. H. Rosen-

müller, Pfarrer in Oelzschau bei Leipzig. kl. 8. broch. 9 Gr.

Beweis, unumstößlicher, daß die Erde drei- und mehrmal älter ist, als man gewöhnlich annimmt. Mit einer Beschreibung und genauen Abbildung der von den Franzosen entdeckten zwei uralten Thierkreise in dem großen Isistempel zu Tentyra in Oberägypten. Mit 2 Kupfern. 8. 12 Gr.

Denkmal der Reformation Luthers beim dritten Jubelfeste am 31. October 1817 aufgestellt und herausg. von F. R. Lenke. Dritte Auflage mit 7 Kupf. allegor. Titel und Umschlag, gr. 8. 1 Thlr. 12 Gr.

Ehe, die, aus dem Gesichtspunkte der Natur, der Moral und der Kirche, betrachtet von Prof. D. Joh. Chr. Gottfr. Jörg und D. Heinr. Tzschirner. gr. 8. 1 Thlr. 12 Gr.

Ernesti, Prof. J. C. G., Synonymik, allgemeine lateinische, nach der zweiten Ausgabe von Gardin Dumesnil Synonymes latins, zum bequemern und nützlichern Gebrauch für Deutsche, als Handwörterbuch bearbeitet. gr. 8. 3 Bände. 1r 1 Thlr. 2r 1 Thlr. 3r 1 Thlr. 12 Gr. 3 Thlr. 12 Gr.

Forster, Thomas, über die Wolken und andere Erscheinungen in der Atmosphäre. Nebst mehrern die Ansicht der Wolken u. s. w. erläuternden Kupfern. Aus dem Englischen. gr. 8. broch. 1 Thlr. 12 Gr.

Macht und Gewalt der Religion über das Herz in den wichtigsten Verhältnissen des Lebens erwiesen durch Zeugnisse und Beispiele berühmter Personen, als geistige Unterhaltung

für alle christliche Religionsverwandte von Lindley Muray nach der sechzehnten Englischen Ausgabe bearbeitet von M. Philipp Rosenmüller, Pfarrer in Belgershayn und Threna. gr. 8. 1 Thlr. 8 Gr.

Rosenmüller, Prof, E. F. K., das alte und neue Morgenland, oder Erläuterungen der heiligen Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes. Mit eingeschalteter Uebersetzung v. Sam. Burders morgenländischen Sitten und Will. Ward's Erläuterungen der heiligen Schrift aus den Sitten und Gebräuchen der Hindus. gr. 8. 6 Bände. 1r bis 3r à 1 Thlr. 12 Gr. 4r 2 Thlr. 5r u. 6r à 1 Thlr. 12 Gr. compl. 9 Thlr. 12 Gr.

Tzschirner, G. H., D. Prof. und Superint., Protestantismus und Katholicismus aus dem Gesichtspunkte der Politik betrachtet. 8. 4te Auflage. 18 Gr.

Empfehlungswerthe Bücher des Industrie-Comptoirs zu Leipzig.

Vergleichende Anatomie der Engel. Eine Skizze von D. Mises. kl. 8. br. 6 Gr.

Gruithuisens Entdeckungen im Monde haben ähnliche wenn auch nur mit dem geistigen Fernrohr angestellte, in der Sonne hervorgerufen, welche in dieser kleinen Schrift niedergelegt sind. Sie enthält neue, auf die gesetzmäßige Fortschreitung der Natur im Allgemeinen und die physikalische Beschaffenheit der Sonne insbesondere gegründete Ansichten über die Gestalt und das Leben der Sonnengeschöpfe, die der Verfasser als höhere Geschöpfe Engel nennt. Da sie einen der interessantesten Gegenstände auf allgemein verständliche Weise behandelt, so wird sie von Naturkundigen wie von Nichtnaturkundigen mit gleichem Interesse gelesen werden.

Gottheit, die. Was sagt Cicero in seiner Schrift darüber als Heide und Philosoph? Von Horstig auf der Mildenburg. gr. 8. br. 8 Gr.

Physiologie des Schlafes, von D. E. L. H. Lebenheim, ausübendem Arzte zu Breslau. Erster Theil. gr. 8. 1 Thlr. 8 Gr.

Jedem, der, mit dem Geiste der neuern Physiologie fortgeschritten, die Erscheinungen des menschlichen Organismus mit den Erscheinungen der Natur in Verbindung zu betrachten sucht, wird dies Werk willkommen seyn, welches die eine Seite des Lebens, in das die Wunder des Somnambulismus, der Träume, der Ahnungen fallen, auf allseitige Weise behandelt. Es lehrt den Schlaf nicht nur nach allen Richtungen als Erscheinung des menschlichen Organismus kennen, sondern weiß die Gesetze und das Vorkommen desselben in einer, nur zu oft in Schriften dieser Art vermißten, klaren und gemeinverständlichen Sprache durch den Organismus der ganzen Natur nach, und führt so, von dieser Nachweisung seiner allgemeinen Gesetze, zu wichtigen Aufschlüssen über sein Verhalten im menschlichen Organismus. — Am besten wird der Geist, mit welchem der Verfasser sein Werk bearbeitet hat, folgender erster Paragraph desselben bezeichnen, den wir hier ausheben:

§. 1. Die Physiologie des Menschen schließt sich unmittelbar an die des Weltalls an, und zwar so, daß eine ohne die andere unvollkommen und unausführbar ist. Das Leben ist nur eins, die verschiedenen Organismen und ihr scheinbar gesondertes Leben sind nur die verschiedenen Organe und die mannichfaltigen Aeußerungen eines Allebens.

Wenn man daher einen bestimmten einzelnen Vorgang aus der Physiologie des Menschen gehörig ins Licht setzen will; so ist es nothwendig, nicht blos einige allgemeine Gesetze aus diesem speciellen Theile der Physik, sondern einen Ueberblick über das Ganze derselben vorher zu schicken; damit das Einzelne nicht außerhalb alles Zusammenhanges erscheine, sondern wie in der Natur, so auch im Lehrgebäude, an seinem Orte stehe.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krug, Wilhelm Traugott,

Pisteologie oder Glaube, Aberglaube und Unglaube sowohl an sich als im Verhältnisse zu Staat und Kirche betrachtet

Leipzig 1825

Dogm. 578 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398548-7